ایضاح الکفایه

درسهای متن

کفایة الاصول

حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی

بقلم: سید محمد حسینی قمی

۲

بسم الله الرحمن الرحيم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ایضاح الکفایه جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

مقدّمه:

اشاره

بـا سپاس بی‌کران به درگـاه ایزد منّان و درود فراوان به روان تابنـاک خاتم پیامبران و اهل بیت معصومینش «علیهم صـلوات الملک المنّان» که بر این حقیر، منّت نهاد به دنبال تقدیم جلد اوّل، چهارم و پنجم کتاب ایضاح الکفایهٔ، جلد دوّم آن را هم در آستانه میلاد مسعود حضرت ختمی مرتبت «صلّی اللّه علیه و آله» به شاگردان مکتب حضرت بقیّهٔ اللّه «ارواح العالمین له الفداء» عرضه نمایم امید است که این اثر نـاچیز برای دست یـافتن به مطـالب کتـاب کفایـهٔ الاصول استـاد اعظم و محقّق کبیر، مرحوم آخونـد خراسانی «علیه رضوان البـاری» مؤثّر و مفیـد واقع شود و این حقیر از این راه بتوانـد در شـمار شـاگردان مکتب آن حضـرت «عجّل اللّه تعالی فرجه الشّریف» قرار گیرد.

چند تذکّر:

۱- همـان‌طور که قبلاـ متـذکّر شـدم، محتـوای کتـاب، تـدریس و تحقیـق متن کفایـهٔ الاـصول هست که در ششـمین دوره از سلسـله بحث‌های کفایه، توسّط حضرت آیت اللّه العظمی فاضل لنکرانی «مدّظلّه العالی» انجام شده.

همان‌طور که از متن کتاب برمی‌آید، مطالب به شیوه گفتاری بیان شده که سعی نموده‌ام آن را در حدّ توان به صورت نوشتار عرضه نمایم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸

۲- پـوزش و درخـواست: از آنجـا که امکـان مصون مانـدن هر اثری از اشـتباه، بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر لـذا امیـد می‌رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید بر نویسنده، منّت گذاشته و تذکّر دهید تا در چاپ‌های بعد، اصلاح گردد.

۳- از بـاب «من لم یشـکر المخلوق لم یشـکر الخـالق» بر خود، لاـزم می‌دانم از زحمـات عزیزانی که به طرق مختلف در این جلـد از کتاب با اینجانب، همکاری صمیمانه داشته‌اند تشکّر نمایم.

الف: صدیق معظّم و دوست باوفا حضرت حجّهٔ الاسلام، جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشردوست «دامت افاضاته.»

ب: برادر مهربان، حضرت حجّهٔ الاسلام جناب آقای سیّد علی حسینی «دامت افاضاته.»

ج: سرور معظّم و متّقی، جناب آقای مهندس راشدی «دامت توفیقاته.»

د: صدیق معظّم جناب آقای موحّدیان «دامت تأییداته» که پیوسته در این امر، با حقیر، همکاری نموده‌اند.

امید است که در هنگام مطالعه و مظانّ استجابت، حقیر و سایر عزیزان را از دعای خیر فراموش نفرمائید.

و لا حول و لا قوّهٔ الا باللّه العلیّ العظیم و السّلام علی عباد اللّه الصّالحین

سیّد محمّد حسینی قمی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹

الفصل الثّانی

فیما یتعلّق بصیغهٔ الأمر و فیه مباحث: الأوّل: إنّه ربما یذکر للصّیغهٔ معان قد استعملت فیها، و قد عدّ منها: التّرجی، و التّمنی، و التّهدید، و الإنذار، و الإهانهٔ، و الاحتقار، و التّعجیز، و التّسـخیر، إلی غیر ذلک، و هذا کما تری، ضـرورهٔ أنّ الصّیغهٔ ما استعملت فی واحد منها، بـل لم تسـتعمل إلاـ فی إنشـاء الطّلب، إلاـ أنّ الـدّاعی إلی ذلک، کما یکون تارهٔ هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی، یکون أخری أحد هذه الأمور، کما لا یخفی [۱].

[تتمه مقصد اوّل «در اوامر»]

فصل دوّم «در صیغه امر- هیئت افعل-»

اشاره

[۱]- بحث ما، در فصل اوّل، راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- بود امّا در فصل دوّم درباره صیغه امر- هیئت افعل- از جهات متعدّدی بحث می‌کنیم.

مبحث اوّل معانی صیغه امر- هیئت افعل-

اشاره

بدیهی است که هیئت ماضی و مضارع، هرکدام دارای معنا و «وضعی» مخصوص به خود هستند و همچنین هیئت امر، دارای معنای مخصوص به خود می‌باشد.

سؤال: آیا هیئت افعل، دارای معنای واحدی است یا اینکه معانی متعدّد دارد و برفرض

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰

آنکه دارای معانی متکثّری باشد، آیا تمام آن‌ها موضوع له صیغه امر هستند به نحوی که استعمال هیئت امر در آن معانی به نحو حقیقت است؟

در کلمات اصولیّین، معانی متعدّدی برای صیغه امر دیده می‌شود به نحوی که در حاشیه کتاب معالم، پانزده معنا برای آن ذکر شده.

بعضی از معانی صیغه امر عبارتند از:

۱- تمنّی:

مانند «الا ایّها اللیل الطّویل الا انجلی» در مثال مذکور، هیئت امر در تمنّی استعمال شده و شاعر تمنّی می‌کند که تاریکی شب از بین برود.

۲- تهدید:

مانند قول خداوند متعال در آیه چهلم سوره فصّلت که فرموده است:

«... اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ.»

در زبان فارسی هم گاهی انسان در مقام تهدید به کسی می‌گوید «هر کاری می‌خواهی بکن.»

۳- انذار:

شبیه کلام پروردگار متعال در آیه شصت و پنج سوره هود که گفته‌اند: در مقام انذار، استعمال شده است «فَعَقَرُوها فَقالَ تَمَتَّعُوا فِی دارِکُمْ ثَلاثَةَ أَیّامٍ ذلِکَ وَعْدٌ غَیْرُ مَکْذُوبٍ» یعنی: «آن‌ها آن را از پای درآوردند و او به آن‌ها گفت: (مهلت شما تمام شده) سه روز

در خانه‌هایتان متمتّع گردید (و بعد از آن عذاب الهی فرا خواهد رسید) این وعده‌ای است که دروغ نخواهد بود[۱].»

۴- اهانت:

برای آن به قول خداوند متعال- آیه چهل و هشت سوره دخان- مثال زده‌اند: «ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ.»

۵- احتقار:

برای آن به آیه هشتاد سوره یونس، مثال زده‌اند: «فَلَمَّا جاءَ السَّحَرَةُ قالَ لَهُمْ مُوسى أَلْقُوا ما أَنْتُمْ مُلْقُونَ» یعنی: «هنگامی که ساحران آمدند موسی علیه السّلام به آن‌ها

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۱

گفت: آنچه (از وسائل سحر) می‌توانید بیفکنید، بیفکنید[۲].

۶- تعجیز:

مانند «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ...»- سوره بقره، آیه بیست و سه- گفته‌اند هیئت افعل- فأتوا- در تعجیز استعمال شده یعنی شما عاجز هستید که سوره‌ای مانند قرآن بیاورید.

۷- تسخیر:

مانند «وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ»- سوره بقره آیه شصت و پنج- یعنی: «به‌طور قطع، حال کسانی از شما که در روز شنبه نافرمانی و گناه کردند، دانستید، ما به آن‌ها گفتیم به صورت بوزینه‌های طردشده‌ای درآئید[۳].»

همان‌طور که اشاره کردیم برای هیئت امر، پانزده معنا بلکه تا بیست و چهار معنا، ذکر کرده‌اند[۴].

اکنون به بیان پاسخ سؤالی را که اخیرا مطرح کردیم می‌پردازیم که: اوّل باید معلوم شود که آیا هیئت افعل در معانی مذکور «استعمال» شده، سپس تعیین کنیم که برفرض استعمال آیا به نحو حقیقت در آن معانی بکار رفته یا مجاز؟

مرحوم آقای آخوند رحمه اللّه معتقدند که اصلا هیئت افعل در آن معانی استعمال نشده و

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۲

هیچ‌کدام از معانی مذکور، مستعمل فیه هیئت امر نیست مثلا هیئت افعل در تمنّی، احتقار یا تهدید استعمال نشده تا اینکه بحث کنیم آیا استعمالش حقیقی است یا مجازی- درحالی‌که ظاهر کلام مشهور، این است که هیئت امر در آن معانی استعمال شده.

مصنّف معتقدند در تمام موارد مذکور، مستعمل فیه هیئت امر، طلب انشائی است.

توضیح ذلک: همان‌طور که در جلد اوّل کتاب ایضاح الکفایة مفصّلا بیان کردیم [۵].

«طلب» دارای مفهوم کلّی، وجود حقیقی، وجود ذهنی ۶] و وجود انشائی می‌باشد که:

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان هست مثلا فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما می‌باشد یعنی طلب باطنی و واقعی شما به آن تعلّق گرفته و چه‌بسا مبرز و مشعری برای آن نباشد.

طلب انشائی: بعضی از مفاهیم دارای وجود انشائی هستند یعنی قابلیّت آن را دارند که انشا به آن‌ها تعلّق گیرد مانند طلب، تمنّی، ترجّی و امثال آن‌ها.

مثلا در مورد نکاح، انسان به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیّت را که امری اعتباری است، انشاء و ایجاد می کند.

مصنّف، معتقدند که صیغه امر در تمام موارد پانزده‌گانه در طلب انشائی استعمال شده و معنای طلب انشائی این است که انسان، اراده کند و مفهوم و ماهیّت طلب به وسیله صیغه افعل، تحقّق پیدا کند.

مثلا صیغه امر در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ»* در طلب انشائی استعمال شده و «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» را هم که گفته‌اند در تعجیز، استعمال شده به نظر مصنّف در طلب انشائی استعمال گشته و همچنین مستعمل فیه صیغه امر در آیه شریفه «... كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ»*

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۳

و قصاری ما یمکن أن یدعی، أن تکون الصّیغة موضوعة لإنشاء الطّلب، فیما إذا کان بداعی البعث و التحریک، لا بداع آخر منها، فیکون إنشاء الطّلب بها بعثا حقیقة، و إنشاؤه بها تهدیدا مجازا، و هذا غیر کونها مستعملة فی التّهدید و غیره، فلا تغفل [۱].

طلب انشائی است نه تعجیز و ...

سؤال: مستعمل فیه صیغه امر در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»*، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و «كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ»*- و سایر موارد- هیچ‌گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند؟

جواب: صیغه امر در تمام موارد، در طلب انشائی استعمال شده و تنها فرقشان این است که دواعی و اهداف آن‌ها متفاوت است مثلا هدف از طلب انشائی در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* تحقّق نماز در خارج و بعث مکلف به خواندن نماز است و داعی از طلب انشائی در «آتُوا الزَّكاةَ»* تحریک مکلف به ایتاء زکات می‌باشد و هدف از طلب انشائی در فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ این است که بیان کند که شما از اتیان مثل قرآن، عاجز و ناتوان هستید نه اینکه صیغه امر در تعجیز استعمال شده باشد و معنایش چنین باشد: «انتم عاجزون من الاتیان بمثله» زیرا کسانی که می گویند «فأتوا» در تعجیز استعمال شده لازمه کلامشان این است که بتوان «فأتوا» را حذف نمود و به جای آن «انتم عاجزون» را قرار داد.

نتیجه: به نظر مصنّف، مستعمل فیه صیغه امر در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»*، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و سایر موارد، همان طلب انشائی است منتها اهداف و اغراض از آن‌ها متفاوت است.

[۱]- نهایت چیزی که ممکن است کسی ادّعا کند و انسان بتواند ادّعایش را بپذیرد، این است که:

مستعمل فیه صیغه امر در تمام موارد- معانی پانزده‌گانه- یکسان می‌باشد- یعنی طلب انشائی است- امّا تمام آن‌ها جنبه حقیقت ندارد بلکه فقط در اقیموا الصلاة، آتوا الزّکاة و امثال آن دو، عنوان حقیقت، تحقق دارد.

توضیح ذلک: واضع، هیئت افعل را برای طلب انشائی وضع کرده لکن قیدی هم به

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۴

إیقاظ: لا یخفی أنّ ما ذکرناه فی صیغة الأمر، جار فی سائر الصّیغ الإنشائیّة، فکما یکون الدّاعی إلی إنشاء التّمنی أو الترجی أو الاستفهام بصیغها، تارة هو ثبوت هذه الصّفات حقیقة، یکون الداعی غیرها أخری، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صیغها عنها، و استعمالها فی غیرها، إذا وقعت فی کلامه تعالی، لاستحالة مثل هذه المعانی فی حقّه تبارک و تعالی، ممّا لازمه العجز أو الجهل، و أنّه لا وجه

له، فإنّ المستحیل إنّما هو الحقیقی منها لا الإنشائی الإیقاعی، الذی یکون بمجرّد قصد حصوله بالصّیغهٔ، کما عرفت، ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الإیقاعیّهٔ الإنشائیّهٔ أیضا، لا لإظهار ثبوتها حقیقهٔ، بل لأمر آخر حسب ما یقتضیه الحال من إظهار المحبّهٔ أو الإنکار أو التّقریر إلی غیر ذلک، و منه ظهر أنّ ما ذکر من المعانی الکثیرهٔ لصیغهٔ الاستفهام لیس کما ینبغی أیضا [۱].

آن اضافه نموده و گفته است:

هیئت افعل را در طلب انشائی استعمال کنید منتها در مواردی که داعی و محرّک شما از آن، بعث و انجام مأمور به در خارج باشد یعنی داعی خاصّی را در مقام وضع در موضوع له مدخلیّت داده است در نتیجه اگر آمر، هدف و غرض دیگری از صیغه امر داشته باشد، مجاز است منتها نه از جهت اینکه مستعمل فیه، عوض شده است بلکه علّت مجازیّت، این است که آن قیدی را که واضع، مدخلیّت داده بود اکنون وجود ندارد و بدیهی است که آن قید در مثل «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* و «آتُوا الزَّکاهَٔ»* تحقّق دارد امّا در «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ»- که گفته‌اند: امر در معنای تهدید استعمال شده- و «کُونُوا قِرَدَهًٔ خاسِئِینَ»* و «فَأْتُوا بِسُورَهٍٔ مِنْ مِثْلِهِ» و امثال آن‌ها وجود ندارد.

نتیجه: اگر کسی چنان ادّعائی بکند با او موافقت می‌کنیم امّا ادّعای مذکور، غیر از این است که از اوّل بگوئیم: صیغه امر مثلا دارای پانزده معنا و مستعمل فیه است بلکه در تمام موارد، مستعمل فیه صیغه امر، همان طلب انشائی است به نحوی که توضیح دادیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه اکنون محدوده بحث را وسیع‌تر نموده و نتیجه‌ای می‌گیرند که تا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵

حدّی در علم تفسیر هم کارساز است: آنچه را که در صیغه امر بیان کردیم در سایر صیغ انشائیّه هم جاری می‌باشد.

بیان ذلک: استفهامات و تمنّیاتی که در قرآن شریف آمده به چه صورت است و چگونه و به چه کیفیّت خداوند متعال، استفهام می‌کند و ...؟

می‌دانید کسی استفهام و تمنّی- و امثال آن- می‌کند که جاهل و یا عاجز باشد با توجّه به اینکه جهل و عجز درباره خداوند متعال، راه ندارد، پس چگونه خداوند در قرآن کریم، استفهامات فراوان نموده است از جمله: الف: «وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی قالَ هِیَ عَصایَ أَتَوَکَّؤُا عَلَیْها وَ أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمِی وَ لِیَ فِیها مَآرِبُ أُخْری ۷].» ب: «اذْهَبا إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَیِّناً «لَعَلَّهُ» یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی ۸].»

بعضی از مفسّرین فرموده‌اند: استفهامات، تمنّیات و ترجّی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارند و آن صیغ در موضوع له خود، استعمال نشده‌اند زیرا صحیح نیست که خداوند متعال به نحو حقیقت از چیزی استفهام نماید، لذا قائل به انسلاخ شده و گفته‌اند: صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی از معانی خود، خارج شده‌اند لذا باید ملتزم به مجاز شد.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: نظیر آنچه را که درباره هیئت امر و صیغه افعل ذکر کردیم درباره صیغ انشائی و استفهامات قرآنی بیان می‌کنیم که:

اصلا مستعمل فیه استفهامات قرآنی، استفهام حقیقی نیست و بدیهی است که استفهام حقیقی مربوط به کسی است که جاهل است و در مقام پرسش و طلب رفع جهل برمی‌آید ولی اصلا موضوع له ادوات استفهام، استفهام حقیقی نیست بلکه موضوع له آن‌ها استفهام انشائی- و همچنین موضوع له صیغ تمنّی هم تمنّی انشائی است- و معنای استفهام انشائی، این است که مثلا انسان، صیغه استفهام را استعمال و اراده کند که: مفهوم استفهام

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶

به وسیله آن لفظ، تحقق پیدا کند و لازمه استفهام و تمنّی انشائی، جهل و عجز نیست که درباره خداوند، مستحیل باشد- بلکه

مصداق واقعی مفهوم استفهام درباره خداوند، مستحیل است- نه وجود انشائی و استفهام انشائی، البتّه دواعی و اغراض در مورد استفهام انشائی، متفاوت است.

اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، این ملازم با جهل است امّا اگر مثلا داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد نسبت به حضرت موسی علیه السّلام اظهار لطف و محبّت کند لذا از او سؤال می‌نماید که: «ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم: صیغه استفهام از معنای خود منسلخ شده و قائل به مجازیّت شویم.

گاهی داعی بر استفهام انشائی اظهار تقریر- «أ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ»- یا انکار- مانند «أ فَأَصْفاکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِینَ»- و امثال آن هست مانند اظهار تعجّب- «أ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ.»

پس واضح شد که: موضوع له صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست بلکه موضوع له آن‌ها استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی می‌باشد لکن اهداف و دواعی آن‌ها متفاوت است و هیچ‌گاه غرض از استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی در مورد خداوند متعال، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست و صیغ مذکور از معانی خود، منسلخ نشده‌اند بنابراین نتیجه می‌گیریم که:

معانی چندگانه‌ای که برای صیغ استفهام در کتب نحوی، ذکر کرده‌اند، وجهی برای آن‌ها نیست، بلکه آن معانی، دواعی بر استفهامات انشائی هستند و هیچ‌گاه داعی بر استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی- واقع در کلام خداوند متعال- استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نمی‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷

المبحث الثّانی: فی أن الصّیغة حقیقة فی الوجوب، أو فی الندب، أو فیهما، أو فی المشترک بینهما، وجوه بل أقوال، لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینة، و یؤیّده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النّدب، مع الاعتراف بعدم دلالته علیه بحال أو مقال [۱].

مبحث دوّم آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟

اشاره

[۱]- در مبحث اوّل، بیان کردیم که مستعمل فیه هیئت افعل، طلب انشائی است- منتها طلبی که غرض و داعی از آن، بعث و تحریک مکلّف باشد- در مبحث فعلی در این جهت، بحث می‌کنیم که: آن طلب انشائی که مفاد صیغه افعل هست، آیا خصوص طلب وجوبی می‌باشد؟- بدیهی است که طلب، افراد و اقسامی دارد- یا چیز دیگری است.

مصنّف رحمه اللّه به چهار وجه بلکه چهار قول اشاره نموده‌اند، لکن صاحب معالم، اقوال دیگری هم در این زمینه بیان کرده‌اند:

۱- مفاد صیغه امر، خصوص طلب وجوبی است- حقیقت در وجوب است.

۲- مفاد صیغه امر، خصوص طلب استحبابی است- حقیقت در ندب است.

۳- هم طلب وجوبی و هم طلب ندبی- هر دو- مفاد و موضوع له صیغه امر هست منتها دو صورت برای آن، تصوّر می‌شود:

الف: به صورت مشترک لفظی که باید قائل به تعدّد وضع شد، یعنی یک مرتبه صیغه امر را برای طلب وجوبی وضع کرده‌اند و بار دیگر برای طلب ندبی.

ب: به صورت مشترک معنوی، یعنی هیئت امر را برای مطلق و کلّی طلب انشائی، وضع کرده‌اند که هم شامل طلب وجوبی می‌شود

و هم شامل طلب ندبی می‌گردد و هر دو به صورت حقیقت است نه مجاز.

کدامیک از اقوال مذکور، دارای ترجیح هست و دلیلش چیست؟

همان قول اوّل که بگوئیم: مفاد صیغه امر، طلب انشائی وجوبی است یعنی اگر هیئت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۸

و کثرهٔ الاستعمال فیه فی الکتاب و السّنّهٔ و غیرهما لا توجب نقله إلیه أو حمله علیه، لکثرهٔ استعماله فی الوجوب أیضا [۱].

افعل را در آیه یا روایتی مشاهده کردیم و قرینه‌ای برخلاف نیافتیم، می‌گوئیم ظهور در وجوب دارد، فرضا اگر در روایتی آمد که: «اغتسل للجمعهٔ» و قرینه‌ای دلالت بر استحباب ننمود، می‌گوئیم ظهور در طلب وجوبی دارد یعنی «یجب غسل الجمعهٔ».

به چه دلیل صیغه امر، ظهور در طلب وجوبی دارد؟

دلیلش «تبادر» است یعنی: هنگامی که مولا صیغه امری را استعمال می‌نماید، متبادر به ذهن مردم و عرف، این است که او به نحو طلب وجوبی، انشاء طلب نموده و عبد باید مأمور به را در خارج اتیان نماید.

مؤیّد تبادر، این است که: اگر مولائی امری صادر کند و عبد با آن مخالفت نماید سپس مولا از او سؤال کند که چرا مأمور به را اتیان نکردی چنانچه عبد در مقام عذرخواهی برآید و بگوید من احتمال می‌دادم که «طلب» شما وجوبی نبوده بلکه استحبابی بوده است و به خاطر احتمال استحبابی بودن آن، مخالفت کردم، از نظر عقلاء اعتذار عبد، پذیرفته نیست و او را معذور نمی‌دانند- درحالی‌که عبد هم معترف است که قرینه‌ای بر استحباب وجود نداشته است- پس:

متبادر از صیغه امر، طلب وجوبی است و تا وقتی قرینه‌ای برخلاف مطرح نباشد، حقّ مخالفت وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام صاحب معالم ۹] رحمه اللّه

[۱]- صاحب معالم، ابتدا ثابت کرده‌اند که صیغه امر از نظر لغت و عرف، حقیقت در وجوب است سپس مطلبی را بیان کرده‌اند که: در قرآن، اخبار و محاورات بین موالی و عبید، بسیار آمده که صیغه امر در غیر از طلب وجوبی- ندب- استعمال شده و عنوان مجاز

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹

راجح یا مجاز مشهور پیدا کرده، بدیهی است که مجاز مشهور، آن است که: لفظ به اندازه‌ای در غیر معنای موضوع له استعمال شود که شهرت استعمال پیدا کند و به مرحله‌ای برسد که وقتی انسان، لفظ را بدون قرینه بشنود، حالت تردید برایش پیدا بشود و نداند که آیا معنای حقیقی اراده شده یا معنای مجازی مشهور.

هیئت امر هم آن‌قدر در روایات در استحباب، استعمال شده که اگر امری صادر شود و ندانیم که مقصود از آن، وجوب است یا استحباب، به صرف اینکه معنای صیغه امر، وجوب است، نمی‌توان آن را بر وجوب حمل نمود، و نتیجه کلام صاحب معالم، این می‌شود که:

صیغه امر درعین‌حال که حقیقت در وجوب است لکن اثر عملی نمی‌تواند پیدا کند و اگر بخواهد وجوب را افاده نماید، محتاج به قرینه است تا مانع معنای مجازی مشهور شود.

مصنّف رحمه اللّه دو جواب در برابر کلام صاحب معالم بیان کرده‌اند:

الف: اینکه شما می‌گوئید صیغه امر، کثرت استعمال در ندب دارد آیا منظورتان این است که صیغه امر در وجوب، کثرت استعمال ندارد یا اینکه مقصود، این است که هم در ندب و هم در وجوب کثرت استعمال دارد؟

به عبارت دیگر، شما که در صدد اثبات استعمال صیغه امر در ندب می‌باشید، آیا در این مقام هستید که بگوئید صیغه امر در

وجوب، قلّت استعمال دارد یا نه؟

اگر بفرمائید استعمال هیئت امر در وجوب، قلّت استعمال دارد، این ادّعا را از شما نمی‌پذیریم بلکه صیغه امر، هم کثرت استعمال در وجوب دارد و هم در ندب، یعنی صیغه افعل، پنجاه درصد در وجوب، استعمال شده و پنجاه درصد از استعمالات آن در ندب است و اگر چنین چیزی باشد پاسخ ما این است که:

چنین کثرت استعمال، ضربه‌ای به‌معنای حقیقی- وجوب- وارد نمی‌کند و این امر،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰

مع أنّ الاستعمال و إن کثر فیه، إلا أنّه کان مع القرینهٔ المصحوبهٔ، و کثرهٔ الاستعمال کذلک فی المعنی المجازی لا توجب صیرورته مشهورا فیه، لیرجّح أو یتوقّف، علی الخلاف فی المجاز المشهور، کیف؟ و قد کثر استعمال العامّ فی الخاصّ، حتّی قیل: (ما من عامّ إلا و قد خصّ) و لم ینثلم به ظهوره فی العموم، بل یحمل علیه ما لم تقم قرینهٔ بالخصوص علی إرادهٔ الخصوص ۱۰] [۱].

سبب نمی‌شود که نقلی ۱۱] تحقّق پیدا کند به نحوی که معنای حقیقی- وجوب- کنار رود و یک معنای حقیقی جدیدی- ندب- پیدا شود و همچنین آن کثرت استعمال، سبب نمی‌شود که صیغه امر را بر معنای مجازی- مجاز مشهور و راجح- حمل نمود زیرا حمل بر مجاز مشهور، مربوط به جائی است که استعمال لفظ در معنای حقیقی، قلّت داشته باشد مثلا لفظ و صیغه امر، هشتاد درصد در معنا مجازی استعمال شود و بیست درصد در معنای حقیقی به کار رود، امّا در مواردی که هر دو معنا کثرت استعمال داشته باشد، نمی‌توان لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود بنابراین، نه مسأله نقل، صحیح است و نه حمل بر معنای مجازی، و اصلا نباید توقّف و تردیدی نمود، بلکه باید لفظ را بر معنای حقیقی، حمل نمود- «هذا اوّلا».

[۱]- ب: ثانیا اگر در برابر کلام صاحب معالم، تسلیم شویم و قبول کنیم که هیئت افعل مثلا به نحو صدی هشتاد در طلب ندبی، استعمال شده، باز هم سبب نمی‌شود که بگوئیم در محلّ بحث، مجاز مشهور، تحقّق دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱

بیان ذلک: در مورد مجاز مشهور، دو نظر هست. بعضی معتقدند که: با تحقّق مجاز مشهور، انسان، مردّد و متوقّف می‌شود و نمی‌تواند لفظ را بر معنای حقیقی، حمل کند و همچنین نمی‌تواند آن را بر معنای مجازی، حمل نماید ولی بعضی معتقدند که: اصلا معنای مجازی بر معنای حقیقی، ترجیح دارد و باید لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: خصوصیّت مجاز مشهور، این است که کثرت استعمال در معنای مجازی، باید با قرینه منفصله باشد امّا اگر تمام استعمالات یا اکثر آن‌ها با قرینه متّصله- قرینه مصحوبه- همراه باشد، سبب ایجاد و تحقّق مجاز مشهور نمی‌گردد مثلا اگر هزار مرتبه، کلمه اسد را در معنای مجازی- رجل شجاع- با قرینه متّصله- یرمی- استعمال کنیم، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود بلکه اگر الآن بگوئیم «رأیت اسدا» و هیچ‌گونه قرینه متّصله، همراه آن نیاوریم امّا با قرینه منفصله، متوجّه شویم که مقصود از «اسد»، رجل شجاع است- و آن استعمال تکرّر و تکثّر داشته باشد- موجب پیدایش مجاز مشهور می‌گردد و معنای مجازی بر حقیقی، رجحان پیدا می‌کند و یا لااقل معنای حقیقی در عرض معنای مجازی قرار می‌گیرد و باید توقّف نمود- طبق همان اختلافی که بیان کردیم- در محلّ بحث ما چون قرینه متّصله، مطرح است اصلا مجاز مشهوری، تحقّق ندارد تا بگوئیم ترجیح بر حقیقت دارد یا باید توقّف نمود.

نتیجه: اگر تمام استعمالات مجازی، همراه با قرینه متّصله باشد در این صورت نه تنها صدی هشتاد، حتی اگر صددرصد استعمالات هم مجازی باشد، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود که معنای مجازی بر معنای حقیقی، رجحان پیدا کند و یا اینکه هر دو معنا در عرض هم باشند و باعث توقف گردد.

مرحوم مصنّف، شاهدی هم بر مدّعای خود اقامه نموده‌اند که: شما شنیده‌اید می‌گویند اکثر عمومات، تخصیص خورده‌اند- ما من عامّ الا و قد خصّ- و معنای حقیقی اوّلی خود را از دست داده‌اند، حال اگر عامّی وارد شود و قرینه‌ای هم بر تخصیص وجود نداشته باشد، وظیفه چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲

المبحث الثّالث: هل الجمل الخبریّة التی تستعمل فی مقام الطلب و البعث- مثل:

یغتسل، و یتوضّأ، و یعید- ظاهرة فی الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فیها، و لیس الوجوب بأقواها، بعد تعذّر حملها علی معناها من الأخبار، بثبوت النّسبة و الحکایة عن وقوعها[۱۲] الظّاهر الأوّل، بل یکون أظهر من الصّیغة، و لکنّه لا یخفی أنّه لیست الجمل الخبریّة الواقعة فی ذلک المقام- أی الطّلب- مستعملة فی غیر معناها، بل تکون مستعملة فیه، إلا أنّه لیس بداعی الإعلام، بل بداعی البعث بنحو آکد، حیث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه، إظهارا بأنّه لا یرضی إلا بوقوعه، فیکون آکد فی البعث من الصّیغة، کما هو الحال فی الصّیغ الإنشائیّة، علی ما عرفت من أنّها أبدا تستعمل فی معانیها الإیقاعیّة لکن بدواعی أخر، کما مرّ [۱].

آیا باید آن عام را بر عمومش، حمل نمود یا اینکه می‌گوئید چون اکثر عمومات، تخصیص خورده باید توقّف نمود؟

هر عامّی که قرینه‌ای بر تخصیص، همراهش نباشد، بلا اشکال به مقتضای اصالت العموم، حمل بر عمومش می‌شود اگرچه اکثر و نود درصد عمومات، تخصیص خورده باشند و کثرت تخصیص عمومات، مانع ظهور عام در عموم نمی‌شود و نکته‌اش این است: آن تخصیصاتی که مستلزم تجوّز در عام است، تخصیصات و مخصّصات متّصله است و اگر مخصّصات، منفصل بود و با قرائن خارجیّه، نوع عمومات، معنای ظاهرش را از دست می‌داد، آن‌وقت ما نمی‌توانستیم با شنیدن عامّی مانند «اکرم العلماء» آن را بر عموم، حمل کنیم بلکه باید متوقف بشویم و ...

مبحث سوّم جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند «ظهورشان» در چیست؟

[۱]- می‌بینیم در روایات- مخصوصا اخباری که در باب عبادات وارد شده- گاهی از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳

اوقات به جای اینکه هیئت افعل را استعمال کنند، فعل مضارع به کار برده‌اند، مثلا سائلی از امام علیه السّلام سؤال می‌کند که من نمازم را با فلان کیفیّت خواندم، آیا نماز من صحیح است یا نه؟ امام علیه السّلام در جواب به جای هیئت افعل و صیغه امر، فعل مضارع، استعمال نموده و فرموده‌اند: «تعید صلاتک»- نمازت را اعاده می‌کنی- و یا در سایر موارد، گاهی فرموده‌اند: «یغتسل»، «یتوضّأ» و «یحجّ».

سؤال: آیا جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال شده‌اند، «ظهور» در وجوب دارند یا نه؟

جواب: در مسئله، دو وجه بلکه دو قول مطرح است:

الف: جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند و معنای «یغتسل» وجوب غسل نیست زیرا:

«یغتسل»- و امثال آن- دارای یک معنای حقیقی هست- اخبار به ثبوت نسبت و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از اخبار به غسل کردن است. واضح است که امام علیه السّلام در این‌گونه موارد در صدد اخبار به غسل کردن نمی‌باشند[۱۳]، پس حمل بر معنای حقیقی، تعذّر دارد، لذا معنای حقیقی مراد نیست.

امّا معنای مجازی «یغتسل» این است که: «غسل»، دارای محبوبیّت هست. ولی آیا مطلوبیّت آن به نحو وجوب است یا به نحو استحباب؟ برای ما مشخّص نیست که کدامیک از آن دو معنای مجازی اراده شده- و صرف اینکه «وجوب» طلبش مؤکّد است،

مجازیّت اقوا برای ما درست نمی‌کند- لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای هم بر تعیین یکی از معانی مجازی بر دیگری نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می‌گوئیم جمله خبریّه «یغتسل» دلالت بر مطلوبیّت غسل دارد و هیچ‌گونه دلالتی بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴

وجوب ندارد.

ب: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌انـد: ظـاهر، این است که جمل خبریّه مـذکور، ظهور در وجوب دارنـد و دلالتشان بر وجوب از دلالت هیئت افعل بر وجوب بالاتر و مؤکّدتر است.

سؤال: آیا جمل خبریّه و هیئت فعل مضارع برای انشاء طلب، وضع شده؟

جواب: خیر، هیئت فعل مضارع، وضع شـده که شـما اخبار نمائیـد که فلان نسـبت در زمان حال یا آینـده، تحقّق پیدا می‌کند، معنای جمله «یضـرب زید» این است که شـما اخبار می‌کنید که نسبت بین زید و ضرب در زمان حال یا آینده، محقّق خواهد شد و مصنّف هم این مطلب را قبول دارند و کسـی انکار ننموده و اینکه فرموده‌اند جمل خبریّه ظهور در وجوب دارند، خیال نشود که منظور، این است که مثلا معنای «یغتسل»، «اغتسل» می‌باشد و جمله خبریّه‌ای که در طلب اسـتعمال شده در غیر معنای موضوع له اسـتعمال گشته بلکه جمـل مـذکور و امثـال آن در معنـا و موضوع له خودشـان اسـتعمال شـده لکن دواعی، مختلف است. مثلا گاهی مخاطب شـما مطلبی را نمی‌دانـد، شـما به او اعلاـم و اخبـار نموده، می‌گوئیـد «یجیء زیـد من السّـفر» و گاهی هم انسان، فعل مضارع را اسـتعمال می‌کنـد امّا داعی از آن بعث و تحریک است و می‌خواهـد مکلّف را نسبت به غسل کردن، برانگیزد، لـذا می‌گوید: «یغتسل»، «یعید الصّلاهٔ» یا «یتوضّأ».

سؤال: چرا گاهی در مقام طلب، جمل خبریّه را استعمال می‌کنند؟

جواب: زیرا جمل خبریّه برای بعث و تحریک، قوی‌تر و آکد از صیغه افعل هستند در هیئت امر، کأنّ نحوه‌ای تقاضا و تمنّا هست، به خلاف جمل مذکور، مثلا معنای «یغتسل و یتوضّأ»، که در مقام طلب اسـتعمال می‌شود، این است که: من اصـلا قلبم راضی نمی‌شود که صفحه واقع را خالی از آن‌ها ببینم و باید جامه عمل بر آن افعال پوشاند.

مثال عرفی: زید و عمرو، دارای یک دوست مشترکی هسـتند که فرضا برای زیارت به قم آمده، زید با صیغه افعل، به عمرو می‌گوید به احترام آن دوست، ضیافتی ترتیب

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵

بـده، معنایش این است که: از او احترام و پـذیرائی کن امّا در همین مورد، ممکن است زیـد، چنین تعبیر کنـد: شـما قاعدتا به احترام آن دوست، یـک ضـیافت، ترتیب می‌دهیـد، مفهـوم این‌گـونه، تعـابیر، این است که: زیـد و متکلّم اصـلا راضـی نیست و نمی‌خواهد صفحه واقع را از آن مهمـانی خـالی ببینـد، یعنی آن ضـیافت، خیلی مهم و لاـزم است و بایـد در خـارج، محقّق شود. بنابراین با مثال مذکور، واضح شد که:

جمله «أَقِیمُوا الصَّلاـهَٔ»*، مکلّف را به اقـامه نمـاز، تحریـک می‌کنـد و تحریـک و بعث آن‌هم علی القاعـده هست زیرا با صـیغه افعل صورت گرفته امّا اگر مولا فرمود «یتوضّأ»، «یغتسل» یا «یعید الصّلاهٔ» معنایش این است که آن عمل در ظرف خودش حتما تحقّق پیدا خواهـد کرد و گوینده و آمر آن، کأنّ راضـی نمی‌شود که صـفحه واقع را از آن عمل، خالی ببیند پس جمل خبریه، علاوه برآن که دلالت بر وجوب می‌کند، بعث و تحریک آن‌ها هم قوی‌تر و آکد از صیغه افعل و هیئت امر می‌باشد.

نتیجه: جمـل خبریّه‌ای که در طلب، اسـتعمال می‌شونـد در معنـا و موضوع له خود اسـتعمال شـده- نه در غیر موضوع له- امّا داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلّف است، نه اعلام و رفع جهل از مخاطب.

بدیهی است که ما در هیئت افعل- و صیغ تمنّی، ترجّی و استفهام- هم همین مطلب را گفتیم که:

صیغه امر در تمامی موارد در ایقاع طلب و طلب انشائی استعمال می‌شود امّا دواعی آن، مختلف است، گاهی داعی، بعث و تحریک واقعی مکلّف است و گاهی داعی، تعجیز مخاطب است و ...[۱۴]

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶

لا یقال: کیف؟ و یلزم الکذب کثیرا، لکثرهٔ عدم وقوع المطلوب کذلک فی الخارج، تعالی اللّه و أولیاؤه عن ذلک علوّا کبیرا [۱].

فإنّه یقال: إنّما یلزم الکذب، إذا أتی بها بداعی الإخبار و الإعلام، لا لداعی البعث، کیف؟ و إلا یلزم الکذب فی غالب الکنایات، فمثل (زید کثیر الرّماد) أو (مهزول الفصیل) لا یکون کذبا، إذا قیل کنایهٔ عن جوده، و لو لم یکن له رماد أو فصیل أصلا، و إنّما یکون کذبا إذا لم یکن بجواد، فیکون الطّلب بالخبر فی مقام التّأکید أبلغ، فإنّه مقال بمقتضی الحال [۲].

---

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- فرمودید: جمل خبریّه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند، در موضوع له خود- حکایت از وقوع و ثبوت نسبت- استعمال شده‌اند، مثلا معنای «یغتسل»، حکایت از وقوع غسل در زمان حال یا آینده است، اکنون مستشکل می گوید: همیشه آن واقعیّت و آن موضوع، تحقّق پیدا نمی کند، آری اگر مکلّف، مطیع و فرمان‌بردار باشد که بحثی نداریم امّا اگر او برخلاف وظیفه، رفتار کند و غسل ننماید یا وضو نسازد، در این صورت، شما- مصنّف- چگونه می گوئید آن جمله، حکایت از بیان نسبت و تحقّق غسل می کند؟ و معنای «یغتسل» چیست؟ و نعوذ باللّه مستلزم کذب است و آیا می‌توان درباره خداوند متعال یا ائمّه اطهار علیهم السّلام چنین احتمالی را داد؟ «تعالی اللّه و اولیاؤه عن ذلک علوا کبیرا»

نظر مستشکل، این است که: اصلا جمله یغتسل و امثال آن در معنای واقعی، استعمال نشده بلکه در معنای مجازی، استعمال گشته و مقصود از «یغتسل»، «اغتسل» می‌باشد و در مقام بیان نسبت و حکایت از واقعیّت نیست تا اینکه در بعضی از موارد، مستلزم کذب باشد.

[۲]- جواب: اصولا صدق و کذب، مربوط به جمله‌های خبریّه‌ای هست که مخبر در مقام اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب باشد مثلا شما از مسافرت زید و مراجعت او خبر ندارید، دوست شما می گوید: «یجیء زید من السّفر.»

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷

امّا در جمل خبریّه محلّ بحث، کسی در مقام اخبار نمی‌باشد بلکه جمل مذکور در مقام بعث و تحریک مکلّف صادر می‌شود و اصلا صدق و کذبی در آن‌ها مطرح نیست و معنای جمله خبری «یغتسل» همان «اغتسل» می‌باشد.

در جمله امری «اغتسل»، کسی صدق و کذب، تصوّر نمی کند زیرا در جمله انشائی، محلّی برای تصوّر صدق و کذب، وجود ندارد و صرف اینکه جمله‌ای خبری است، عنوان صدق و کذب در آن، راه نمی‌یابد بلکه باید دید داعی از آن جمله خبری چیست اگر انگیزه از آن، اعلام و اخبار باشد، صدق و کذب در آن جمله راه می‌یابد مانند جمله «یجیء زید من السّفر» اما اگر مانند محلّ بحث، داعی از آن جمله خبری، بعث و تحریک مکلّف باشد، در آن صدق و کذب مطرح نیست، شبیه جمل انشائیّه، و اوامر و نواهی وارده در کتاب و سنّت و همچنین مانند اوامر و نواهی که در محاورات عرفیّه استعمال می‌شود.

قوله: «کیف ۱۵] و الا یلزم الکذب فی غالب الکنایات ...»

مصنّف رحمه اللّه تنظیری نموده‌اند که: گاهی برای بیان جود و سخاوت فردی، جملات کنائی را استعمال می کنند مثلا در مورد کسی که دارای جود و بخشش هست، چنین می گویند: «زید مهزول الفصیل»، «زید کثیر الرّماد» یا «زید جبان الکلب» جملات مذکور، کنایه از این است که زید، فرد سخاوتمندی هست و مهمان‌های زیادی دارد و بدیهی است که فردی که زیاد، مهمان در منزلش رفت و آمد می کند، آشپزخانه منزل او دائر است و خاکستر فراوان دارد.

سؤال: اگر زید، واقعا سخی باشد و خاکستر منزلش هم زیاد نباشد و یا حتّی اگر خاکستری در خانه نداشته باشد، قضیه مذکور در

مورد زید کاذب است؟

جواب: خیر، جمله مذکور در معنای مطابقی خود، استعمال گشته منتها لازم آن،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸

هذا مع أنّه إذا أتی بها فی مقام البیان، فمقدّمات الحکمهٔ مقتضیهٔ لحملها علی الوجوب، فإنّ تلک النّکتهٔ إن لم تکن موجبهٔ لظهورها فیه، فلا أقلّ من کونها موجبهٔ لتعینه من بین محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّهٔ مناسبهٔ الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبهٔ لتعیّن إرادته إذا کان بصدد البیان، مع عدم نصب قرینهٔ خاصّهٔ علی غیره [۱].

اراده شده و صدق و کذب آن قضیّه بر محور معنای کنائی است یعنی اگر زید، بخشنده باشد، می‌توان گفت: «زید کثیر الرّماد» گرچه خاکستری در منزل او نباشد و اگر او سخی نباشد، جمله کنائی مذکور، کذب است بنابراین، صدق و کذب قضیّه بر مبنای معنای کنائی است نه طبق معنای مستعمل فیه لفظ که ببینیم آیا خاکستر منزل او زیاد است یا نه پس مانعی ندارد که:

لفظی در معنائی استعمال شود امّا آن معنای مستعمل فیه، ملاک صدق و کذب جمله نباشد بلکه مناط صدق و کذب، همان هدف و منظور از آن جمله باشد پس واضح شد که تفاوت ما نحن فیه با باب کنایات، این است که:

در مثال کنائی مذکور، معنای مقصود، جنبه خبری و احتمال صدق و کذب دارد امّا در محلّ بحث، مقصود از جمله خبری «یغتسل و یتوضّأ» بعث و تحریک مکلّف است- نه اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب- و محتمل صدق و کذب نمی‌باشد لکن وجه اشتراکی هم بین آن دو مثال هست که: معنای مستعمل فیه جمله خبریّه، اصلا ملاک در صدق و کذب جمله خبری قرار نگرفته است.

نتیجه: جملات خبریّه‌ای که در «طلب» استعمال می‌شود، دلالت بر وجوب می‌کند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه «افعل»، اقوا می‌باشد به نحوی که مشروحا بیان کردیم و وجه اقوائیّت را هم در همین فصل توضیح دادیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرمودند: ظاهر، این است که جمل خبریّه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه افعل بر وجوب، آکد است، اکنون می‌فرمایند:

اگر کسی بیان ما را نپذیرد، از طریق دیگر، بیان خواهیم کرد که جمل خبریّه، دلالت بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۹

وجوب دارند.

توضیح ذلک: یک وجه یا یک قول در ما نحن فیه این بود که جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند زیرا جمله «یغتسل» و امثال آن، دارای یک معنای حقیقی می‌باشند- اخبار به ثبوت نسبت به و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از: اخبار از غسل کردن است و مسلما امام علیه السّلام در صدد اخبار نبوده‌اند پس حمل بر معنای حقیقی، متعذّر است و معنای مجازی «یغتسل» این است که: غسل، دارای محبوبیّت هست ولی برای ما مشخّص نیست که آن مطلوبیّت به نحو «وجوب» است یا به نحو «استحباب» لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای بر تعیین نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می‌گوئیم: جمله مذکور، دلالت بر مطلوبیّت غسل دارد نه «وجوب» غسل.

کأنّ مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: از شما می‌پذیریم که جمله «یغتسل»- و نظایر آن- در معنای حقیقی استعمال نشده بلکه در معنای مجازی به کار رفته و معانی مجازی هم متعدّد هست- وجوب، یک معنای مجازی و استحباب هم معنای مجازی دیگر است- امّا اینکه گفتید «وجوب» دارای امتیاز نیست، مورد قبول ما نمی‌باشد بلکه برای «وجوب» امتیاز ارائه می‌دهیم که:

جمل مذکور در مقام بیان صادر شده نه در مقام اجمال و اهمال و حقیقتا مولا در مقام تفهیم غرض خود به مکلّف است و مقدّمات حکمت، اقتضا می‌کند که حتما مراد مکلّف «وجوب» است زیرا قرینه‌ای بر استحباب، اقامه ننموده و مکلّف نمی‌تواند مردّد بماند.

به عبارت دیگر: وجدانا و انصافا آن معنای مجازی که با معنای حقیقی مناسبت دارد آیا وجوب است یا استحباب؟
معنای حقیقی، این است که جمله مذکور، حکایت از واقعیّت می‌کند و شما گفتید آن معنا، مراد نیست و مانعی هم بر این مطلب نمی‌بینیم امّا آن مطلوبیّت غسل که با معنای حقیقی تناسب دارد آیا مطلوبیّت غسل به نحو وجوب است یا مطلوبیّت به نحو استحباب؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰

فافهم ۱۶] [۱].

بدیهی است که اگر آن لفظ- یغتسل- در معنای مجازی هم استعمال شده باشد، معنای مجازی مناسب با معنای حقیقی، همان طلبی است که مکلّف را وادار می‌کند «غسل» را در خارج انجام دهد امّا طلبی که منافاتی با ترک غسل ندارد و بعث و تحریک وجوبی در آن نیست چندان مناسبتی با واقعیّت غسل و حکایت از واقعیّت ندارد لذا نکته‌ای را که اکنون ذکر کردیم اگر کلام و مدعای ما را ثابت نکند و در نتیجه نوبت به تعدّد مجاز برسد، لااقل نکته مذکور، این ارزش را دارد که: «وجوب» را از بین معانی مجازی انتخاب کند و شدّت مناسبت وجوب با بیان واقعیّت، سبب می‌شود که وجوب از بین معانی مجازی، تعیّن پیدا کند و نتیجه، این می‌شود که جمله «یغتسل» و «یتوضّأ» علی أیّ حال، دلالت بر وجوب وضو و غسل دارد خواه به صورت حقیقت باشد[۱۷] یا به نحو مجاز.

[۱]- شاید اشاره به این است که: نکته‌ای را که ما ذکر کردیم، یک نکته ذوقی و عقل عقل‌پسند می‌باشد لکن در مطالبی که با عرف مرتبط است باید دید آن نکته از نظر عرف، مقبول است یا نه، اگر عرف هم آن نکته را پسندید در این صورت، جمله خبریه «یغتسل» و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۱

المبحث الرابع: إنّه إذا سلّم أنّ الصّیغة لا تکون حقیقة فی الوجوب، هل لا تکون ظاهرة فیه أیضا أو تکون؟ قیل بظهورها فیه، إمّا لغلبة الاستعمال فیه، أو لغلبة وجوده أو أکملیّته [۱].

«یتوضّأ» و امثال آن‌ها را بر وجوب، حمل می‌کنیم ولی اگر عرف آن نکته را نپذیرفت، نتیجه می‌گیریم نکته مذکور، ارزشی ندارد زیرا عقلیّات و ذوقیّات، خارج از مداليل الفاظی است که به عرف القا می‌شود.

مبحث چهارم «آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»

[۱]- اگر ما- مصنّف- از مبنای خود، صرف‌نظر کنیم و قائل نشویم که صیغه افعل حقیقت در خصوص وجوب است بلکه ادّعا کنیم صیغه افعل از نظر «وضع» و لغت، حقیقت در مطلق طلب است که هم شامل طلب وجوبی شود و هم شامل طلب استحبابی گردد- یعنی حقیقت در اعم باشد- آیا می‌توان گفت صیغه افعل ظهور در خصوص طلب وجوبی دارد به نحوی که اگر هیئت افعل را بدون قرینه شنیدیم، آن را حمل بر طلب وجوبی نموده و بگوئیم انصراف به طلب وجوبی دارد یا نه؟

جواب: بعضی گفته‌اند: مانعی ندارد، یعنی در عین حال که معنای لغوی آن، مطلق طلب است لکن به سبب انصراف، ظهور در طلب وجوبی دارد و سه دلیل یا سه وجه برای منشأ انصراف بیان کرده‌اند:

۱- غلبه استعمال: گفته‌اند: اکثر استعمالات هیئت افعل در طلب وجوبی است و غلبه و کثرت استعمال در وجوب، باعث انصراف صیغه افعل به وجوب شده است.

۲- غلبه وجود: گفته‌اند: مطلوب‌های به طلب وجوبی بیش از مطلوب‌های به طلب استحبابی است یعنی تعداد واجبات، بیش از مستحبات می‌باشد و غلبه وجود و کثرت افراد واجب، سبب می‌شود که هیئت افعل به غالب الوجود، انصراف پیدا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۲

و الکلّ کما تری، ضرورهٔ انّ الاستعمال فی النّدب و کذا وجوده، لیس بأقل لو لم یکن بأکثر. و اما الأکملیهٔ فغیر موجبهٔ للظّهور، إذ الظّهور لا یکاد یکون إلا لشدّهٔ أنس اللفظ بالمعنی، بحیث یصیر وجها له، و مجرّد الأکملیّهٔ لا یوجبه، کما لا یخفی [۱].

۳- اکملیّت مرتبه وجوب: گفته‌اند: استحباب، یکی از مراتب طلب است لکن مرتبه کامل‌تر و بالاتر آن، طلب وجوبی است- زیرا وجوب، طلب شدید و ندب، طلب ضعیف می‌باشد- و همین اکملیّت مرتبه وجوب، اقتضا می‌کند، صیغه امری که برای مطلق طلب، وضع شده انصراف به طلب وجوبی پیدا کند.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: هر سه وجه مذکور، باطل است امّا ملاک بطلان آن‌ها متفاوت است که اینک به ترتیب به توضیح مطلب می‌پردازیم:

۱- جواب از غلبه استعمال: صغرای قضیه، ممنوع و کبرای آن صحیح است.

توضیح ذلک: اگر مطلقی نسبت به بعضی از مصادیق، غلبه استعمال پیدا کند، غلبه مذکور، موجب انصراف می‌شود و اگر آن مطلق، عاری از قرینه، اطلاق شود بر فرد غالب الاستعمال حمل می‌شود پس قبول داریم که غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود لکن در محلّ بحث، صغرای قضیه، ممنوع است، دلیلی ندارد که بپذیریم صیغه افعل، غلبه استعمال در وجوب دارد آیا شما فرمایش صاحب معالم را فراموش کردید که ادّعا می‌کردند که: هیئت افعل غلبه استعمال در طلب استحبابی دارد لکن ما- مصنّف- کلام ایشان را هم نمی‌پذیریم امّا این‌چنین نیست که معتقد به نقطه مقابل کلام ایشان شده و بگوئیم صیغه امر، غلبه استعمال در طلب وجوبی دارد.

نتیجه: غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود- کبرای قضیّه، مقبول است- لکن از شما نمی‌پذیریم که صیغه افعل غلبه استعمال در طلب وجوبی داشته باشد، صغرای قضیّه، مردود است.

۲- پاسخ از غلبه وجود: مصنّف رحمه اللّه در این بخش، صغرای قضیّه را رد می‌کنند لکن باید گفت صغرا و کبرا هر دو ممنوع است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳

نعم فیما کان الآمر بصدد البیان، فقضیّهٔ مقدّمات الحکمهٔ هو الحمل علی الوجوب، فإنّ النّدب کأنه یحتاج إلی مئونهٔ بیان التّحدید و التّقیید بعدم المنع من التّرک، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحدید فیه للطّلب و لا تقیید، فإطلاق اللفظ و عدم تقییده مع کون المطلق فی مقام البیان، کاف فی بیانه [۱].

اوّلا قبول نداریم که غلبه وجود، موجب انصراف شود مثلا اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» امّا تعداد علمای غیر سیّد، بیش از علمای سیّد بود در این صورت می‌گوئید چون تعداد غیر سادات، بیش از سادات هست پس عامّ مذکور به غیر سادات، انصراف دارد؟

ثانیا برفرض که غلبه وجودی، موجب انصراف شود صغرای قضیّه را قبول نداریم که تعداد واجبات بیش از مستحبّات باشد چه‌بسا ممکن است انسان، عکس قضیّه را ادّعا نموده و بگوید تعداد مستحبّات بیش از واجبات است و آن‌قدر تعداد مستحبّات، زیاد است که انسان نمی‌تواند آن‌ها را انجام دهد و تعداد واجبات شاید به مراتب کمتر از مستحبّات باشد.

نتیجه: مصنّف در ردّ استدلال دوّم مستدل، فقط صغرا را رد نمودند لکن هم صغرا ممنوع است و هم کبرا.

۳- جواب مصنّف، نسبت به اکملیّت مرتبه وجوب نسبت به استحباب: صغرای قضیّه، صحیح است یعنی: وجوب از استحباب اکمل و مرتبه شدید و کامل طلب می‌باشد لکن اکملیّت، موجب انصراف نمی‌شود زیرا «ظهور» مربوط به عالم دلالت و انس لفظ با معنا می‌باشد امّا اکملیّت، یک مسأله خارجی است و ارتباطی به عالم لفظ و معنا ندارد که سبب ظهور لفظ در معنائی بشود. آیا اگر کسی کلمه «وجود» را اطلاق کند شما می گوئید به واجب الوجود انصراف دارد چون فرد اکمل است؟

نتیجه: اکملیّت را قبول داریم امّا اکملیّت، موجب انصراف و ظهور لفظ نمی‌شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه وجوه سه گانه قبل را ابطال نموده و اینک به بیان دلیل و راه مورد نظر خویش- برای «ظهور صیغه امر در طلب وجوبی» پرداخته‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۴

مقتضای مقدّمات حکمت، این است که: اگر آمر و متکلمی هیئت افعل را استعمال کرد و احراز کردیم که او در مقام بیان مراد خود هست یعنی نمی‌خواهد ابهام و اجمال گوئی کند که مخاطب خود متوجّه نشود که آن طلب، وجوبی است یا استحبابی و از طرفی قرینه‌ای هم بر وجوب یا استحباب اقامه ننموده و همچنین قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود نداشت یعنی قبلا راجع به آن بحثی ننموده بود تا مکلّف، مقصود متکلّم را بفهمد، در این صورت چون مقدّمات حکمت، تمام است، لازمه‌اش این است که ما آن صیغه را بر وجوب، حمل نمائیم.

سؤال: درحالی که وجوب، یک قسم از طلب و استحباب هم یک نوع از طلب هست چرا صیغه افعل را بر «وجوب» حمل کنیم؟

جواب: وقتی ما وجوب و استحباب را کنار هم گذاشته و می‌خواهیم آن دو را روی مراحل و مراتب طلب پیاده کنیم کأنّ می‌بینیم که استحباب، نیاز به قیدی دارد که وجوب، آن قید و آن مئونه زائده را لازم ندارد.

بر «وجوب» طلب اطلاق می‌شود امّا استحباب «طلب الفعل مع تجویز الترک» هست و قید مذکور- تجویز الترک- یک قید و مئونه زائده است البته در باب وجوب هم که می گویند وجوب، عبارت از «طلب الفعل مع المنع من الترک» هست نیازی به آن قید- منع از ترک- نیست و اصلا «وجوب» یعنی طلب الفعل منتها اگر قید «تجویز الترک» همراه آن باشد، مراد، استحباب است ولی اگر قید مذکور، همراه آن نباشد، می گوئیم: منظور، همان وجوب است.

خلاصه: وجوب، نیازی به قید و مئونه زائده ندارد ولی استحباب است که محتاج به مئونه اضافی می‌باشد لذا می گوئیم مقتضای مقدّمات حکمت، این است که شما با شنیدن صیغه افعل آن را بر طلب وجوبی حمل کنید.

نتیجه: وجوب، همان مطلق طلب است و استحباب است که قید و مئونه زائده

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۵

فافهم ۱۸] [۱].

المبحث الخامس: إنّ إطلاق الصّیغة هل یقتضی کون الوجوب توصلیّا، فیجزی إتیانه مطلقا، و لو بدون قصد القربة، أو لا؟ فلا بد من الرّجوع فیما شکّ فی تعبّدیّته و توصّلیّته إلی الأصل. لا بد فی تحقیق ذلک من تمهید مقدّمات: [۲].

لازم دارد و چون مولا آن قید زائد را بیان نکرده، مقتضای مقدّمات حکمت، این است که شما با شنیدن و دیدن صیغه افعل، آن را بر وجوب حمل نمائید پس مصنّف رحمه اللّه به روش مذکور، مدّعای خود را ثابت کردند.

[۱]- اشاره به این است که: وجوب، بالاخره کلّی طلب هست یا یک قسمی از طلب می‌باشد؟ اگر قسمی از طلب شد باید قید داشته باشد، رقبه مؤمنه. قیدش ایمان است و رقبه کافره، قیدش کفر است و مطلق الرّقبه با هر دو سازگار است چگونه می‌شود، «وجوب» هیچ گونه قیدی نداشته باشد؟ آنچه که قید ندارد مقسم است و مقسم، مطلق طلب است امّا قسم باید قید داشته باشد و نمی توان

گفت معنای وجوب، عبارت از مطلق طلب است بدون قید و بدون مئونه زائده، لذا بیان مذکور نمی‌تواند مدّعا و مطلب ما را ثابت کند.

مبحث پنجم «واجب تعبّدی و توصّلی»

اشاره

[۲]- یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی، بحث واجب توصّلی و تعبّدی است.
اگر مولا صیغه افعل را به نحو اطلاق، صادر کرد و صحبتی از قصد قربت ننمود، آیا مقتضای اطلاق صیغه، این است که قصد قربت در هنگام اتیان واجب، معتبر نیست و آن واجب، توصّلی است یا اینکه اطلاق صیغه، هیچ اقتضائی ندارد- نه اقتضای توصّلیّت دارد و نه اقتضای تعبّدیّت.
إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶
إحداها: الوجوب التّوصّلی، هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرّد حصول الواجب، و یسقط بمجرد وجوده، بخلاف التّعبّدی، فإنّ الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک، بل لا بد- فی سقوطه و حصول غرضه- من الإتیان به متقرّبا به منه تعالی [۱].

مثال: اگر شارع مقدّس، صیغه افعل را به نحو اطلاق، متوجّه عبد کرد، مثلا فرمود:
«آتُوا الزَّکاةَ»* لکن نمی‌دانیم که آیا «زکات» یک واجب توصّلی است و در مقام اتیان، نیازی به رعایت قصد قربت نیست یا اینکه یک واجب تعبّدی است و هنگام اتیان آن باید قصد قربت را رعایت نمود به نحوی که اگر بدون قصد قربت، آن واجب را اتیان کنیم اصلا مأمور به در خارج، واقع نشده و مجزی نیست پس بحث ما این است که:
اطلاق «آتُوا الزَّکاةَ»* اقتضا می‌کند که واجب، توصّلی باشد یا اینکه اطلاق صیغه امر، هیچ‌گونه اقتضائی ندارد و توصّلیّت یا تعبّدیّت واجب را باید از دلیل خارج، استفاده نمود- اگر دلیلی هم نداشته باشیم باید به اصول عملیّه تمسّک نمود.[۱۹]
خلاصه: کسی ادّعا نکرده و احتمال نداده است که اطلاق صیغه، دلالت بر تعبّدیّت واجب می‌کند بلکه بحث، این است که آیا اطلاق صیغه امر، اقتضاء توصّلیّت دارد یا این که اصلا هیچ‌گونه اقتضائی ندارد؟
برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلا مقدّماتی را بیان کنیم تا در پایان بحث، جواب سؤال، مشخص گردد و اینک به بیان آن مقدّمات می‌پردازیم.

مقدّمه اول «معنای واجب تعبّدی و توصّلی»

[۱]- واجب توصّلی آن است که: اتیان ذات مأمور به- به هر انگیزه و قصدی- در
إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۷
ثانیتها: إنّ التّقرب المعتبر فی التّعبّدی، إن کان بمعنی قصد الامتثال و الإتیان بالواجب بداعی أمره، کان ممّا یعتبر فی الطّاعهٔ عقلا، لا ممّا أخذ فی نفس العبادهٔ شرعا، و ذلک لاستحالهٔ أخذ ما لا یکاد یتأتّی إلا من قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاک الامر مطلقا شرطا أو شطرا، فما لم تکن نفس الصّلاهٔ متعلّقهٔ للأمر، لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها [۱].

حصول غرض مولا و سقوط تکلیف، کفایت می‌کند مانند ادای دین که یک واجب توصّلی است یعنی پرداخت دین به دائن به هر

نیّتی و لو ریاء کفایت می‌کند و مسقط ذمّه است بدون اینکه قصد قربت در آن معتبر باشد. امّا واجب تعبّدی، آن است که اتیان ذات عمل به تنهائی مجزی نیست بلکه باید مأمور به را با قصد قربت، اتیان نمود و باید داعی و محرّک مکلّف بر اتیان مأمور به اطاعت امر مولا و تقرّب به خداوند متعال باشد به نحوی که اگر واجب، بدون قصد قربت تحقّق پیدا کند نه غرض مولا حاصل شده و نه امر او ساقط می‌شود مانند نماز که باید با قصد قربت اتیان شود و اگر ریاء و یا به منظور دیگری خوانده شود هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مقدّمه دوّم «معنای قصد قربت»

[۱]- مقدّمه مذکور یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی است که مصنّف رحمه اللّه هم آن را نقد و بررسی نموده‌اند.

آیا قصد قربتی که در واجبات تعبّدی معتبر است مانند سایر اجزا و شرایط، شارع مقدّس آن را معتبر کرده یا اینکه مانند سایر اجزا و شرائط نیست که شارع، آن را اعتبار کند بلکه عقل، آن را در مأمور به معتبر و دخیل می‌داند.

به عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع فرموده است: نماز، دارای رکوع، سجود، طهارت و امثال آن‌ها هست، او حکم به اعتبار قصد قربت در نماز نموده است یا اینکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸

عقل، حکم می‌کند که در نماز، قصد قربت معتبر است؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا باید معنای قصد قربت را بیان کرد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

در معنای قصد قربت، چند احتمال است که آن احتمالات از نظر حکم با یکدیگر تفاوت دارند.

معنای اوّل قصد قربت- احتمال اوّل ۲۰]- قصد قربت، این است که مکلّف، مأمور به را به قصد امتثال انجام دهد و معنای قصد امتثال، عبارت است از «الاتیان بالمأمور به- بالواجب- بداعی امره» فرضا اگر از مکلّف، سؤال کنند که چرا نماز می‌خوانی در پاسخ می‌گوید محرّک من بر اتیان صلات، امر مولا و امر «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* است که در کتاب و سنّت وارد شده است.

تذکّر: اگر مکرّرا کلمه «قصد قربت» را ذکر می‌کنیم مقصودمان همان معنای اوّل است نه سایر معانی.

مثلا شارع مقدّس، اجزا و شرائط نماز- مانند تکبیرهٔ الاحرام، رکوع، سجود، طهارت و قبله- را اعتبار نموده، آیا قصد قربت- که در واجبات تعبّدی معتبر است- هم در ردیف اجزا و شرائط است و شارع مقدّس باید اعتبار آن را بیان کند یا اینکه اصلا معقول نیست که شارع بتواند آن را بیان نماید آری باید عقل، این مطلب را بیان کند و مستحیل است که شارع بتواند اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

چرا مستحیل است که شارع بتواند قصد قربت را در مأمور به معتبر کند، به عبارت دیگر، قصد قربت چه خصوصیّتی دارد که شارع نمی‌تواند مانند سایر اجزا و شرائط، آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۹

را بیان کند؟

جواب: قبل از پاسخ مسئله، متذکّر می‌شویم که: ظاهر عبارت مصنّف، این است که یک دلیل برای جواب مسئله بیان کرده‌اند لکن صدر و ذیل عبارت، بیانگر دو مطلب و دو دلیل است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اوّل- بیان استحاله‌ای که مربوط به وضع «مولا» می‌باشد- اجزا و شرائط واجبات عبادی- به استثنای قصد قربت- اموری هستند که از نظر تحقّق، تابع امر نیستند مثلا رکوع، سجود، استقبال و تکبیرهٔ الاحرام از اموری هستند که اصل تحقّق آن‌ها متوقّف بر امر شارع نیست- البتّه شارع آن‌ها را به صورت شرطیّت یا جزئیّت در مأمور به معتبر دانسته- لکن اگر اصلا امری به نماز متعلّق نشده

بود، سجود و تکبیرة الاحرام باز هم می‌توانست تحقّق پیدا کند امّا در مورد قصد قربت- به‌معنای اوّل، یعنی اتیان عمل به داعی امر- اگر امری نباشد چگونه می‌توان عمل را به داعی امر انجام داد و چنانچه امری به نماز، متعلّق نشده باشد چگونه می‌توان نماز را به داعویّت امر، اتیان کرد بنابراین فرق قصد قربت با سایر اجزا و شرائط، این است که در تحقّق و وجود سایر اجزا و شرائط، نیازی به امر شارع نیست امّا قصد قربت به‌معنای اوّل، بدون تحقّق امر، امکان‌پذیر نیست پس قصد قربت از توابع امر است و چیزی که از توابع امر است تا امر نباشد، آن چیز تحقّق پیدا نمی‌کند آن‌وقت چگونه مولا- می‌تواند آن را در مأمور به، اخذ نماید؟ چیزی را می‌توان در مأمور به اخذ کرد که با قطع‌نظر از امر، امکان تحقّق داشته باشد به عبارت واضح‌تر:

همیشه متعلّق امر، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد آن‌وقت اگر موضوع بخواهد مقیّد به یک قیدی شود تا حکم نیاید، آن قید، امکان تحقّق پیدا نمی‌کند و در محلّ بحث، چگونه ممکن است چنین قیدی در ناحیه موضوع اخذ شود؟

موضوع متقدّم بر حکم، نمی‌شود مقیّد باشد به قید داعی الحکم که داعی الحکم بعد از تحقّق حکم، محقّق می‌شود، بنابراین، مستحیل است چیزی که تأخّر از امر دارد و در

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۰

دنبال امر، تحقّق پیدا می‌کند در موضوع امر اخذ شود، آن را در یک رتبه، قبل از امر بیاورند و در متعلّق امر اخذ نمایند و فرقی هم ندارد که آن را به‌صورت شرطیّت اخذ نمایند یا به نحو شطریّت و جزئیّت.

خلاصه: مأمور به تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخّر از حکم دارند، مستحیل است که در موضوع، اخذ شوند ضمنا:

استحاله‌ای که در دلیل اوّل ذکر شده مربوط به مولا و وضع او می‌باشد.

دلیل دوّم: «قوله فما لم تکن نفس الصّلاة متعلّقة ...».

ظاهر عبارت مذکور، این است که ادامه عبارت قبل و دنباله همان دلیل اوّل است امّا می‌توان آن را دلیل دیگر دانست که:

نه تنها مولا نمی‌تواند چیزهائی را که متأخّر از امر است، در متعلّق امر خود اخذ کند بلکه از نظر مکلّف هم این مسئله، مستحیل است زیرا:

تا وقتی که «امر» تحقّق پیدا نکند اصلا مکلّف نمی‌تواند نماز را به داعی امرش اتیان کند.

به عبارت دیگر: مثلا- اکنون که مولا- نماز بداعی الامر را در نظر می‌گیرد، هنوز امری به نماز بداعی الامر متعلّق نشده و مقدور مکلّف نیست زیرا تا امر، تحقّق پیدا نکند چگونه مکلّف می‌تواند نماز را به داعی امرش انجام دهد؟

به عبارت دیگر: اگر نماز، مأمور به نشود چطور مکلّف می‌تواند نماز را به قصد امتثال امرش اتیان کند پس در محلّ بحث دو نکته و دو اشکال هست:

یک اشکال مربوط به امر مولا و اشکال دیگر مربوط به مکلّف است.

خلاصه: اشکال هم در ناحیه مولا- مقام امر- هست و هم در ناحیه امتثال مکلّف- از لحاظ عدم قدرت مکلّف بر اینکه نماز را به داعی امر اتیان کند، قبل از آنکه امر به آن متعلّق شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱

و توهم ۲۱] إمکان تعلّق الأمر بفعل الصّلاة بداعی الأمر، و إمکان الاتیان بها بهذا الدّاعی، ضرورة إمکان تصوّر الأمر بها مقیّدة، و التّمکن من إتیانها کذلک، بعد تعلّق الأمر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فی صحّة الأمر إنّما هو فی حال الامتثال لا حال الأمر [۱].

[۱]- توهّم: متوهّم و مستشکل درصدد است که هر دو اشکال را جواب دهد.

توضیح ذلک: امّا اینکه گفتید مولا نمی‌تواند قصد قربت را در مأمور به اخذ نماید، جوابش این است که: فرض کنید مولا هنوز امر ننموده، آیا او نمی‌تواند صلات بداعی الامر را «تصوّر» کند؟ مقام تصوّر که چندان مئونه‌ای ندارد فرضا چیزهائی را که بنا هست هزار سال بعد تحقّق پیدا کند، شما می‌توانید اکنون تصوّر کنید، الآن مولا نماز، اجزا و شرائط- رکوع، سجود، استقبال و طهارت- آن را درنظر می‌گیرد و هیچ مانعی از تصوّر آن‌ها نیست هنوز هم آن را مأمور به قرار نداده، بعد از تأمّل درمی‌یابد که یکی از خصوصیّات آن واجب، این است که باید به داعی امرش اتیان شود و اگر به داعی امر، محقّق نشود اثری ندارد آیا در مقام تصوّر- تا امری صادر نکرده- برای او محال است چنین معنائی را تصوّر نماید؟ خیر، مانعی ندارد که مولا سایر اجزا و شرائط را تصوّر کند و همچنین قصد قربت به‌معنای مذکور را هم در ردیف آن شرائط و اجزا، تصوّر نماید و در مقام امر، بیش از «تصوّر» مولا چیزی لازم نداریم و باید مأمور به با تمام خصوصیّات، متصوّر مولا قرار گیرد.

امّا اینکه گفتید مکلّف قدرت ندارد مأمور به را با قصد قربت، امتثال کند، پاسخش این است که:

چه زمانی او قدرت ندارد و ظرف عدم قدرت او چه وقت هست؟

آری مکلّف در حال امر و قبل از تعلّق امر، قدرت ندارد امر را اتیان کند ولی قدرت در آن حال، شرط نیست بلکه در ظرف عمل، قدرت مکلّف شرط است اگر مولائی به عبدش دستوری دهد که یک ماه بعد، فلان عمل را انجام بده، آن عبد باید یک ماه بعد و هنگام

واضح ۲۲] الفساد؛ ضرورة أنّه و إن کان تصوّرها کذلک بمکان من الإمکان، إلا أنّه لا یکاد یمکن الإتیان بها بداعی أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقیّدة بداعی الأمر، و لا یکاد یدعو الأمر إلا إلی ما تعلّق به، لا الی غیره [۱].

عمل، قدرت بر انجام مأمور به را داشته باشد نه در حال امر، شما می‌گوئید مکلّف در حال امر، قدرت ندارد که مأمور به را به داعی امر اتیان کند- چون امری نیست- پاسخ می‌دهیم که مشکلی ندارد بعد از آنکه مولا امر کرد، و فرضا ظهر فرارسید او قدرت دارد که مأمور به و نماز را به داعی امرش امتثال کند زیرا قدرتی که در توجّه تکلیف، معتبر است قدرت در حال امر نمی‌باشد بلکه قدرت در حال امتثال معتبر است بنابراین متوهم می‌گوید:

نه در مقام تصوّر مولا- اشکالی هست و نه از نظر موافقت مکلّف و قدرت او بر امتثال مشکلی وجود دارد و چرا شما- مصنّف- این‌قدر بر نظر خود اصرار می‌ورزید.

[۱]- دفع توهّم: ما از نظر مقام تصوّر با شما- متوهم- موافق هستیم لکن مکلّف، قدرت ندارد- و لو بعدا- مأمور به را به داعی امرش اتیان کند.

بیان ذلک: مصنّف رحمه اللّه نسبت به یک نکته، اصرار دارند که: وقتی مکلّف، می‌خواهد نماز را اتیان نماید چه چیز را به داعی امرش اتیان می‌کند؟ نماز را به داعی امر انجام می‌دهد.

اگر قصد قربت در مأمور به دخیل باشد، نماز به تنهائی که امر ندارد تا به داعی امرش اتیان شود.

به عبارت واضح‌تر: آن عملی را که مکلّف در خارج اتیان می‌کند- مثلا ده جزء و شرط با قطع نظر از قصد قربت- روی مبنای شما امری ندارد تا مکلف به داعی امرش امتثال کند زیرا امر فقط به ده جزء و شرط، متعلّق نشده بلکه امر به ده جزء با قصد قربت، تعلّق گرفته در حقیقت، امر به یازده جزء و شرط متعلّق شده و مکلّف از یازده جزء و شرط، ده جزء آن را

إن قلت: نعم، و لكن نفس الصّلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيّدة [۱].

به داعی امر اتیان می‌کنـد. آن‌وقت این سؤال پیش می‌آیـد که ده جزء و شـرط، مأمور به نیست تا مکلّف آن را به داعی امرش اتیان کنـد، شـما اشـکال کنید که چرا آن ده جزء و شـرط مأمور به نیست، آن ده جزء و شـرط، نماز و صـلات هست منتها یک قیدی هم دارد و آن عبارت از قصد قربت است.

اگر مقیّد به یک قیدی مأمور به واقع شد، آیا ذات مقیّد، مأمور به نیست؟

خیر، ذات مقیّـد، مـأمور به نیست زیرا مقیّـد و قیـد دو جزء عقلی هسـتند نه دو جزء خارجی و فرق بین مرکّب و مقیّـد، این است که اجزای مرکّب، اجزاء وجـودیّه و خـارجیّه است- رکـوع یـک جزء نمـاز است و سـجود جزء دیگر می‌باشـد و ...- یعنی اجزاء مرکّب هرکدام حیثیّت مسـتقل دارند امّا در مقیّد که اجزا را تصوّر می‌کنید، ذات مقیّد یک جزء است و تقیّد هم جزء دیگر است امّا آن دو جزء، چیزی نیسـتند که شما بتوانید نشان دهید و بگوئید آن، ذات مقیّد است و این هم تقیّد است بلکه آن‌ها دو جزء تحلیلی و عقلی هسـتند و اگر دو جزء، مـأمور به واقـع شـد معنـایش این نیست که هر جزء، مـأمور به است بلکه مفهـومش این است که آن مجموع، مأمور به است و هریک از دو جزء تحلیلی و عقلی نمی‌تواند عنوان مأمور به پیدا کند پس نماز، مقیّدا بقصد القربة مأمور به واقع شـد در حـالی که شـما خارجـا نمـاز را به داعی امر اتیان می‌کنیـد و کلام ما این است که نماز، مأمور به نیست تا شـما به داعی امر، اتیان کنیـد زیرا اینجا مسـئله (مقیّـد و قید) و ترکّب عقلی مطرح است و در مرکّب عقلی، چنین نیست که هرکدام از اجزاء عنوان مأمور به پیدا کند پس شما چگونه نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید، نماز که مأمور به نیست بلکه نماز با قصد قربت مأمور به است.

[۱]- اشـکال: مستشـکل در مقام تأییـد کلام متوهّم است که: قبول داریم مقیّـد، مأمور به است و صـلات بداعی الامر، متعلّق امر قرار گرفته لکن اگر مقیّد، متعلّق امر شد معنایش این است که نفس صلات هم مأمور به است و به اصطلاح دائره امر، شامل نماز

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۴

قلت: كلّا؛ لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها، فإنّ الجزء التّحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلا، فإنّه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النّفسى، كما ربما يأتى فى باب المقدّمة [۱].

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخـذ قصـد الامتثال شـرطا، و أمّا إذا أخـذ شـطرا، فلا محالـة نفس الفعل الذى تعلّق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلّقـا للوجوب، إذ المركّب ليس إلاـ نفس الأجزاء بالأسـر، و يكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، و يصـحّ أن يؤتى به بـداعى ذاك الوجوب؛ ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه [۲].

هم می‌شود پس صـلات هم مـأمور به است،- بالامر بالصّـلاة مقیّـدة- اگر مقیّـدی متعلّق امر گشت، نماز بـداعی الامر مأمور به شـد، می‌توان گفت نفس صلات هم مأمور به است، این هم ذات مقیّد است، ذات مقیّد هم متعلّق امر شده است.

[۱]- جواب: مطلب آن‌چنان‌که شـما- مستشـکل- می‌گوئید نیست و اصـلا نفس صـلات، مأمور به نیست زیرا: مقیّد و تقیّد- یا قید- گرچه دو جزء هسـتند امّا دو واقعیّت و دو وجود مستقلّ عرفی نیستند بلکه دو جزء عقلی می‌باشند و به تعبیر دیگر، ترکّبشان با تجزیه و تحلیـل عقلی است به عبارت واضـح‌تر: اگر مرکّب عقلی، مأمور به شـد، مفهومش این نیست که اجزائش هم مأمور به هست، نماز مقیّـد به داعی امر، یـک چیز است، و همـان نمـاز مقیّـد، مأمور به هست و فقط یک وجود و یک وجوب نفسـی ۲۳] واحد دارد که مربوط به همان صـلات مقیّد به داعی امر است- مسـئله مقدمیّت، مطرح نمی‌باشد- و شـما- مستشکل- نفرمائید که نفس صلات هم مأمور به می‌باشد، اصلا نماز، عنوان مأمور به ندارد بلکه مأمور به یک چیز است «و هو الصّلاة المقيّدة بداعى الامر.»

[۲]- اشکال: مستشکل می‌گوید: ما کلام شما را در باب قید و مقیّد پذیرفتیم لکن

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۵

صورت اشكال خود را عوض كرده، به اين صورت بيان مى‌كنيم كه:

قصد قربت به‌صورت شرطيّت در مأمور به- نماز- اخذ نشده، نماز مقيّد به داعى امر- مركّب عقلى- مأمور به نمى‌باشد و قيد و مقيّدى مطرح نيست بلكه مأمور به عبارت از يك مركّب واقعى و عرفى است كه داراى دو جزء مى‌باشد: الف: صلات ب: قصد قربت يعنى داعى الامر- صلات مقيّد به قصد قربت، مأمور به نيست تا اينكه دو جزء تحليلى عقلى پيدا شود.

سؤال: آيا در اين صورت مى‌توان گفت: صلات به تنهائى مأمور به است؟

آرى، در باب مركّبات خارجى و عرفى مطلب چنين است فعلا مسأله داعى الامر را كنار بگذاريد به‌عنوان مثال، نماز به تنهائى يك مركّب است و اجزاء آن، ركوع، سجود، تشهّد و امثال آن است، آيا كسى مى‌تواند ركوع را به داعى امر متعلّق به نماز انجام دهد؟

آرى مانعى ندارد زيرا صلات، واقعيّتى غير از اجزاء مذكور نيست و اين‌چنين نيست كه وقتى در خارج، اجزاء مذكور اتيان شد، صلات يك عنوان ديگرى باشد و به دنبال آن اجزا حاصل شود. صلات همان اجزاء مذكوره هست و در بحث مقدّمه واجب خواهيم گفت كه توهّم نشود ركوع، سجود و ساير اجزاء، براى نماز، مقدّميت دارند و وجوبشان غيرى است بلكه ركوع و سجود و اجزا، همان نماز است و وجوب متعلّق به نماز عبارة اخراى وجوب ركوع و وجوب سجود است ۲۴] و آن‌ها با شرائط، تفاوت دارند، وجوب شرائط، مقدّمى است امّا در باب اجزا، مطلب، اين‌چنين است.

بنا بر آنچه گفتيم واضح شد كه: امرى كه متعلّق به يك مركّبى شده كانّ متعلّق به اجزا هم هست و مكلّف مى‌تواند مثلا ركوع را به داعى امر متعلّق به نماز يا امر متعلّق به ركوع، اتيان نمايد، هيچ فرقى ندارد، امر متعلق به ركوع، همان امر متعلق به نماز است و امر متعلّق به صلات، همان امر متعلّق به ركوع است- و كذا در ساير اجزاء- پس در باب مركّبات خارجيّه و عرفيّه مى‌توان بعضى از اجزا را به داعى امر متعلّق به كل

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۶

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنّه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختيارى، فإنّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريّا، إلا أنّ إرادته- حيث لا تكون بإرادة أخرى، و إلا لتسلسلت- ليست باختياريّة، كما لا يخفى. إنّما يصح الإتيان ۲۵] بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الدّاعى، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركّب من قصد الامتثال، بداعى امتثال أمره [۱].

انجام داد. مسئله در قصد قربت، همين‌طور است يعنى: مى‌گوئيم مأمور به دو جزء دارد- الف: نماز ب: قصد قربت- و مسأله قيد و مقيّد هم مطرح نيست بلكه مسأله جزئيّت و تركّب واقعيّه، مطرح مى‌باشد و مكلّف مى‌تواند نماز را با اينكه بعض المأمور به است به داعى امر متعلّق به مجموع اتيان كند همان‌طور كه مى‌توانست ركوع را به داعى امر متعلّق به نماز، اتيان نمايد و مانعى در ميان نيست و چرا شما- مستشكل- گفتيد چنين چيزى امكان ندارد و ...

خلاصه: مانعى ندارد كه ما قصد قربت را به‌عنوان جزئيّت در مأمور به اخذ نمائيم و بگوئيم امر، به نماز و قصد قربت، متعلّق شده نه «بالصّلاة المقيّدة بقصد القربة.»

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه دو جواب از اشكال مذكور، بيان كرده‌اند:

۱- در بحث جبر و تفويض هم گفتيم كه: نفس «اراده» يك امر غير اختيارى است- البتّه عمل خارجى به‌سبب اراده، عنوان اختياريّت پيدا مى‌كند- امّا اگر اراده بخواهد اختيارى باشد بايد قبل از آن اراده، يك اراده ديگرى باشد، سپس نقل كلام در آن اراده مى‌كنيم، آن‌هم بايد قبلش يك اراده باشد همين‌طور الى آخر و مستلزم تسلسل است در

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷

محلّ بحث، داعی القربهٔ به‌معنای قصد قربت است و قصد از سنخ اراده هست و شما که در صدد هستید قصد قربت را جزء المأمور به قرار دهید، معنایش این است که امر به قصد قربت هم متعلّق شود ولی قبلا بیان کردیم که اراده نمی‌شود متعلّق تکلیف و امر قرار گیرد زیرا اراده، یک امر غیر اختیاری است و چیزی که غیر اختیاری است، امکان ندارد متعلّق تکلیف، واقع شود[۲۶].

۲- ما از مسئله غیر اختیاری بودن صرف‌نظر می‌کنیم لکن اشکال دیگری داریم که:

شما از طریق تصویر مرکّب واقعی برای مأمور به دو جزء- الف: صلات ب: قصد قربت به‌معنای داعی الامر- ترتیب داده و گفتید: صلات هم مأمور به است لکن شما صلاتی را که می‌خواهید به داعی امرش اتیان کنید معنایش این است که بعض مأمور به را به داعی امر، اتیان می‌نمائید و این فایده‌ای ندارد زیرا شما نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید درحالی‌که نماز، بعض المأمور به می‌باشد و بعض دیگرش عبارت از قصد قربت است و شما مجموع را به داعی امر اتیان نمی‌کنید و اگر یک جزء مرکّبی به داعی امرش اتیان شود و سایر اجزاء، اتیان نشود هیچ اثری برآن مترتب نمی‌شود.

ممکن است شما جواب دهید که جزء دیگرش را هم به داعی امر می‌آوریم در این صورت، پاسخ ما این است که: این مسئله، محال است زیرا نماز را می‌توان به داعی امر انجام داد امّا قصد قربت را که معنایش داعی امر است، نمی‌توان به داعی امر، اتیان نمود و اصلا چنین کاری معقول نیست که انسان داعی امر را به داعی امر، اتیان نماید و آنچه که معقول می‌باشد، این است که مکلّف، نماز را به داعی امر اتیان کند و آن‌هم تمام المأمور به نیست

ایضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸

إن قلت: نعم، لکن هذا کلّه إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد، و اما إذا کان بأمرین: تعلّق أحدهما بذات الفعل، و ثانیهما بإتیانه بداعی أمره، فلا محذور أصلا، کما لا یخفی. فللآمر أن یتوسّل بذلک فی الوصلهٔ إلی تمام غرضه و مقصده، بلا منعهٔ[۲۷] [۱].

بلکه بعض المأمور به می‌باشد و اتیان بعض المأمور به، به داعی امر به کل، فاقد اثر است.

سؤال: آیا به‌عنوان مثال نمی‌شود و نمی‌توان رکوع یا تشهّد را به داعی امر به نماز اتیان نمود؟

جواب: خیر، اینکه شما شنیده‌اید اجزاء مأمور به را می‌توان به داعی امر به کل انجام داد در صورتی است که همه اجزاء را بخواهند اتیان نمایند امّا اگر فرضا کسی بخواهد از نماز، رکوع یا تشهّد را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد، بی‌اثر است. اتیان رکوع به داعی امر به صلات در صورتی مفید است که قبلش تکبیرهٔ الاحرام- و سایر اجزا- و بعدش هم تشهّد و تسلیم واقع شود.

نتیجه: در محلّ بحث نمی‌توان مجموع صلات و داعی الامر را به داعی امر اتیان نمود بلکه آنچه اتیانش معقول می‌باشد، این است که صلات را به داعی امر انجام داد که بعض المأمور به می‌باشد نه تمام المأمور به، امّا صلات و داعی الامر را اصلا نمی‌توان و معقول نیست به داعی امر انجام داد پس:

مسأله ترکیب و جزئیّت هم مانند تقیید و تقیّد بی‌اثر شد و داعی الامر را نمی‌توان به صورت قیدیّت یا جزئیّت یا شرطیّت در مأمور به اخذ نمود.

[۱]- اشکال: کأنّ مستشکل می‌گوید: کلام شما را پذیرفتیم لکن راه دیگری ارائه می‌دهیم که بیان شما- مصنّف- را بی‌اثر نماید که:

چه مانعی دارد که مولا دو امر به این ترتیب صادر نماید که: ابتدا، صلات به تنهائی را

ایضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۹

قلت: مضافا إلی القطع بأنّه لیس فی العبادات إلا أمر واحد، کغیرها من الواجبات و المستحبّات، غایهٔ الأمر[۲۸] یدور مدار الامتثال وجودا و عدما فیها المثوبات و العقوبات، بخلاف ما عداها[۲۹]، فیدور فیه خصوص المثوبات، و أمّا العقوبهٔ فمترتّبهٔ علی ترک الطّاعهٔ

و مطلق الموافقة [۱].

متعلّق امر خود قرار دهد بدون اینکه صحبتی از قصد قربت نماید سپس امر دیگری صادر نماید و بگوید: ایّها المکلّف، آن نمازی را که مأمور به قرار دادم، بایـد به داعی امرش اتیان نمائی بنابراین، دو امر و دو مأمور به داریم که امر اوّل به ذات صـلات متعلّق شده و امر دوّم، مربوط به این است که آن نماز را باید به داعی امرش اتیان نمود.

در این صورت اگر مکلّف، نماز را به داعی امر متعلّق به نفس صلات بخواند با هر دو امر، موافقت و امتثال نموده زیرا: مولا در ابتدا فرموده بود نمـاز بخوان، او صـلات را اتیـان نمود، در امر دوّم، مولاـ دسـتور داد آن نمـاز را به داعی امرش بخوان، مکلّف هم امتثال نمود یعنی نماز مأمور به به امر اوّل را به داعی امرش انجام داد لذا با «تعدّد امر» اشکالی باقی نمی‌ماند.

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه تقریبا دو پاسخ برای اشکال مذکور، بیان کرده‌اند که جواب اوّل، چندان مهمّ نیست و عمده، همان جواب دوّم است که اینک به بیان آن دو پاسخ می‌پردازیم:

الف: آنچه را مستشکل بیان کرد- تعدّد امر- صـرف یک فرض می‌باشد، اگر مولا بخواهد غرض خود را به‌وسیله دو امر، بیان کند، امکـان دارد، لکن خارجـا می‌بینیم- در عبادات، واجبات و مسـتحبات- در هر مورد، بیش از یک امر وجود نـدارد و چنین نیست که در هر عبـادتی دو امر از نـاحیه مولاـ صـادر شـده باشـد که یـک امر آن، متعلّق به ذات عبادت و دیگری مربوط به این باشـد که آن عبادت را باید به داعی امرش اتیان نمود حتّی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰

در روایات، مشاهده نشده که مولا آن امر دوّم را به‌صورت کلّی و عام، بیان کرده باشد.

ضمنا مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور، فرق واضح و معروفی که بین عبادات و توصّلیات هست بیان نموده‌اند که:

در واجبات عبادی اگر قصـد قربت، رعایت شود هم امتثال امر مولا شـده و هم اسـتحقاق ثواب، حاصل گشـته و چنانچه قصـد قربت رعـایت نشود، امر مولاـ امتثـال نشـده و مسأله اسـتحقاق عقوبت هم مطرح است پس اسـتحقاق ثواب و عقاب در عبادات، تابع وجود قصـد قربت و عدم قصد قربت است امّا در واجبات و مسـتحبّات توصّـلی، چنین نیست یعنی: اگر کسـی بخواهد ثواب، نصـیبش شود باید واجب توصّلی را با قصد قربت اتیان کند و چنانچه کسی قصد قربت ننماید، مستحق ثواب نیست امّا عقابی هم ندارد مانند ادای دین که اگر مدیون، دین خود را با قصد قربت، ادا کند مستحقّ ثواب هم می‌باشد و چنانچه بدون قصد قربت دین خود را پرداخت، مستحق عقاب نیست لکن امر مولا موافقت شده بنابراین در واجبات توصّلی، سه حالت متصور است:

۱- انجام واجب با قصد قربت، موجب امتثال امر و استحقاق مثوبت است.

۲- انجام واجب بدون قصد قربت، موجب امتثال امر مولا می‌باشد امّا ثواب و عقابی ندارد.

۳- مخالفت با واجب توصّلی، موجب استحقاق عقاب است.

در واجبات تعبّدی، دو حالت متصور است:

۱- اگر قصد قربت، تحقّق پیدا کرد، موافقت امر مولا حاصل گشته و استحقاق ثواب حاصل می‌گردد.

۲- چنانچه قصد قربت، رعایت نشود، مخالفت امر مولا تحقّق پیدا کرده و استحقاق عقوبت هم حاصل شده است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱

أنّ الأمر الأول إن کان یسـقط بمجرّد موافقته، و لو لم یقصـد به الامتثال، کما هو قضـیّة الأمر الثانی، فلا یبقی مجال لموافقـة الثّانی مع موافقـة الأوّل بـدون قصـد امتثاله، فلا یتوسّل الآمر إلی غرضه بهـذه الحیلـة و الوسـیلة، و إن لم یکد یسـقط بذلک، فلا یکاد یکون له وجه، إلا عـدم حصول غرضه بـذلک من أمره؛ لاسـتحالة سـقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما کان موجبا لحدوثه، و علیه فلا حاجة فی

الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره. هذا كلّه إذا كان التّقرب المعتبر فى العبادة بمعنى قصد الامتثال [۱].

---

[۱]- ب: پاسخ اصلى مصنّف رحمه اللّه از اشكال مذكور، اين است كه: شما- مستشكل- به تعدّد امر، تمسّك كرده گفتيد: يک امر به ذات عبادت- صلات- تعلّق گرفته و امر ديگر، اين است كه بايد مأمور به به امر اوّل را به داعى امر، اتيان نمود، سؤال ما اين است كه: آيا آن دو امر هر دو توصّلى هستند يا تعبّدى و يا اينكه بين آن دو، فرق هست؟

امر دوّم كه مى‌گويد مأمور به به امر اوّل را به داعى امرش اتيان كنيد، بلا اشكال و مسلما توصّلى است يعنى: لزومى ندارد كه وقتى شما مأمور به را به داعى امر اوّل، اتيان مى‌كنيد، مجموع آن را هم به داعى امر دوّم، اتيان نمائيد و اگر امر دوّم، تعبّدى مى‌بود بايد قصد قربت در متعلّقش معتبر باشد، نبايد بدون قصد قربت، امكان تحقّق داشته باشد درحالى‌كه امر دوّم، لازم نيست داعويت داشته باشد، امر دوّم فقط دلالت مى‌كند كه مأمور به به امر اوّل را به داعى امر خودش اتيان نمائيد پس امر دوّم، بلا-اشكال، يک امر توصّلى است.

اكنون كه مشخّص شد امر دوّم توصّلى است به پاسخ ايراد مستشكل مى‌پردازيم:

امر اوّل كه متعلّق به ذات صلات گشته، تعبّدى است يا توصّلى به عبارت ديگر، امر اوّل به ذات صلات متعلّق شده، حال اگر مكلّف، ذات صلات را بدون قصد قربت، اتيان نمايد، آيا امر اوّل ساقط مى‌شود يا نه؟

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۲

اگر امر اوّل، ساقط مى‌شود، معناى سقوط امر هم اين است كه غرض مولا-حاصل شده زيرا اگر غرض آمر و مولا حاصل نشود، سقوط امر، مفهومى ندارد و اصلا قاعده كلّى، اين است: تا وقتى كه غرض مولا از امر حاصل نشود، معنا ندارد كه امر، ساقط شود زيرا امر براى تحصيل غرض صادر مى‌شود با توجّه به مقدّمه مذكور نتيجه مى‌گيريم كه:

اگر امر اوّل كه به ذات صلات تعلّق گرفته- و به قول شما در آن امر، صحبتى از قصد قربت نشده- امتثال شد، مكلّف، صلات را بدون قصد قربت، انجام داد، در اين صورت اگر غرض مولا تأمين و حاصل شده پس امر دوّم چه نقشى دارد و زمينه‌اى براى آن باقى نمى‌ماند.

به عبارت واضح‌تر: اگر نماز بدون قصد قربت، غرض مولا را تحصيل و تأمين مى‌كند، اگر امر اوّل هم مانند امر دوّم، توصّلى است و قصد قربت در حصول غرض مولا مدخليّت ندارد، ديگر هيچ وجه و زمينه‌اى براى امر دوّم، باقى نمى‌ماند.

امّا اگر بگوئيد: با اتيان نماز بدون قصد قربت، غرض مولا از امر اوّل حاصل نمى‌شود در اين صورت، پاسخ ما- مصنّف- اين است كه اگر غرض مولا-به‌وسيله امر اوّل و نماز بدون قصد قربت نتوانست حاصل شود در اين صورت چه نيازى به امر دوّم داريم و در اين حالت، عقل به‌طور استقلال، حكم مى‌كند كه بايد غرض مولا-را تحصيل نمائيم، اگر مى‌دانيد كه نماز بدون قصد قربت، محصّل غرض مولا نيست و يا حتى نمى‌دانيد كه آن نماز، محصّل غرض مولا هست يا نه در اين فرض بايد يقين به حصول غرض مولا پيدا كنيد و يقين به حصول غرض مولا در صورتى تحقّق پيدا مى‌كند كه مكلّف، نمازش را به قصد «امر» اتيان نمايد پس حكم عقل، وظيفه ما را مشخص نموده و نيازى به امر دوّم نمى‌باشد.

خلاصه جواب مصنّف: شما- مستشكل- دو امر تصوّر كرديد، ما گفتيم امر دوّم بلا اشكال، توصّلى است حال اگر شما بگوئيد: در امر اوّل هم قصد قربت، معتبر نيست در

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۳

و أمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه، أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى فاعتباره فى متعلق الأمر و إن كان بمكان من

الإمکان، إلا أنه غیر معتبر فیه قطعا[۳۰]، لکفایهٔ الاقتصار علی قصد الامتثال، الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه بدیههٔ تأمّل فیما ذکرناه فی المقام، تعرف حقیقهٔ المرام، کی لا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الأعلام [۱].

این صورت، زمینه‌ای برای امر ثانی باقی نمی‌ماند و اگر بگوئید با عدم قصد قربت، غرض مولاـ از امر، حاصل نمی‌شود در این صورت، عقل، جانشین امر دوّم است و نیازی به امر دوّم نمی‌باشد.

نتیجه مباحث قبل: اگر قصد قربت به‌معنای قصد امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر باشد، این مسئله نمی‌تواند در ردیف سایر اجزا و شرائط در مأمور به و متعلّق امر اخذ شود.

[۱]- سایر معانی قصد قربت: به سه معنای دیگر در این زمینه، اشاره می کنیم:

الف: اینکه عبادت و نماز را اتیان می کنیم به خاطر اینکه یک امر حسن و نیکوئی می‌باشد.

ب: عبادت را اتیان می کنیم و انگیزه ما، این است که اصلا نماز، دارای مصلحت کامل هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۴

ج: اتیان عبادت به خاطر اینکه آن عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد، برای رضایت و خوشنودی او انجام می‌دهیم.

در هیچ‌یک از سه معنای مذکور، مسأله «داعویّت» مطرح نیست- البتّه مانعی ندارد که مولا بگوید «صل بداعی کون الصّلاهٔ ذات مصلحهٔ» یا «صل بداعی کون الصّلاهٔ حسنهٔ» یا «صل للّه تبارک و تعالی»- و قصد قربت اگر به آن معانی باشد. امکان دارد که به‌صورت شرطیّت یا قیدیّت در متعلّق امر، اخذ شود و مستلزم استحاله یا اشکالاتی که در مقدّمه دوم به نحو مشروح، بیان کردیم، نمی‌باشد[۳۱] لکن اخذ قصد قربت در متعلّق امر به آن معانی، کارساز نیست و فایده‌ای ندارد زیرا:

از نظر فقها، مسلّم است و هیچ‌کس در این مسئله، مخالفت نکرده که اگر مکلّفین عبادات را به داعی امرشان انجام دهند و مسأله واجد مصلحت یا حسن بودن یا ارتباط و اضافه به اللّه تبارک و تعالی را نادیده بگیرند، هیچ اشکالی ندارد و به نحو مذکور، قصد قربت نمودن کفایت می کند و کفایت مذکور، دلیل بر این است که: احتمالات سه‌گانه اخیر در متعلّق عبادات، اعتبار ندارد زیرا فرضا اگر قصد قربت به‌معنای واجدیّت مصلحت در متعلّق، اخذ شده بود، شما نمی‌توانستید نماز را به داعی امر، اتیان کنید زیرا در این صورت، نماز به تنهائی مأمور به نبود بلکه صلات مع کونها ذات مصلحهٔ، مأمور به بود درحالی‌که شما نماز را به داعی امرش اتیان می کنید و مجزی هم هست و اجماع هم قائم شده که: می‌توان عبادات و از جمله، نماز را به داعی امر متعلّق به آن‌ها اتیان نمود لذا ما از این مطلب، کشف می کنیم که قصد قربت به معانی سه‌گانه مذکور در متعلّق امر معتبر نیست:

جمع‌بندی: اتیان عبادت به داعی امرش کافی و مجزی است و اتیان به داعی امر،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۵

ثالثتها: إنّه إذا عرفت بما لا مزید علیه، عدم إمکان أخذ قصد الامتثال فی المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه- و لو کان مسوقا فی مقام البیان- علی عدم اعتباره، کما هو أوضح من أن یخفی، فلا یکاد یصحّ التّمسک به إلا فیما یمکن اعتباره فیه [۱].

نمی‌شود در متعلّق امر اخذ شود- نه به‌صورت شرطیّت و نه به‌صورت جزئیّت-.

مصنّف رحمه اللّه در پایان مقدّمه دوم چنین فرموده‌اند: «تأمّل فیما ذکرناه فی المقام تعرف حقیقهٔ المرام کی لا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الاعلام.»[۳۲]

بعضی خیال کرده‌اند که قصد قربت به هر معنائی باشد- و لو به‌معنای قصد امتثال می‌شود در متعلّق مأمور به اخذ شود امّا شما ملاحظه کردید که چنین نیست.

«مقدمه سوّم» «آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسّک کرد؟»

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در مقدّمه دوّم، ثابت کرده‌اند که قصد قربت به آن معنائی که مسلما کافی و مجزی است- یعنی اتیان مأمور به بداعی الامر- عنوانی نیست که در ردیف سایر اجزا و شرائط، بتوان در مأمور به اخذ نمود اکنون در بحث فعلی- مقدمه سوم- نتیجه و ثمره مهمّی از آن می گیرند که:

سؤال: اگر مولا امری را به نحو مطلق، متوجّه عبد کرد و مثلا فرمود «آتُوا الزَّکاةَ»* و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۶

عبد نمی‌داند که در زکات هم مانند صلات، قصد قربت معتبر است یا نه، به عبارت دیگر، عبد نمی‌داند که زکات، واجب توصّلی است یا تعبّدی، در این صورت آیا به لحاظ اینکه در آن دلیل، بحثی از قصد قربت نشده می توان به اطلاق دلیل، تمسّک کرد و گفت زکات، یک واجب توصّلی است یا نه؟

جواب: اگر قصد قربت را بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط، در مأمور به و متعلّق امر، اخذ نمود- مانند رکوع، طهارت و استقبال قبله- در محلّ بحث هم چون مولا بحثی از قصد قربت نکرده و در مقام بیان بوده، می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک کرد و گفت: قصد قربت در زکات، معتبر نیست لکن ما- مصنّف- گفتیم قصد قربت از اموری نیست که بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط در متعلّق امر، اخذ نمود، لذا می گوئیم در فرض سؤال، تمسّک به اطلاق هم صحیح نیست.

اشکال: اگر مولائی در مقام بیان- تمامیّت مقدّمات حکمت- بگوید «اعتق رقبة» و شما شک در اعتبار قید ایمان نمائید، می توانید برای نفی اعتبار قید به اطلاق خطاب، تمسّک نمائید و بگوئید چون مولا در مقام بیان بوده و به قید مذکور، اشاره ننموده، پس قید ایمان اعتبار ندارد و عتق مطلق رقبه، مکفی و مجزی است، پس چرا در محلّ بحث به اطلاق «آتُوا الزَّکاةَ»* تمسّک نمی کنید تا بگوئید قصد قربت در مأمور به معتبر نیست؟

جواب: قیدی را که احتمال می‌دهیم در مأمور به معتبر است، در موردی می توان برای نفی آن به اطلاق تمسّک کرد که امکان داشته باشد، مولا، مأمور به را مقیّد به آن قید کند مانند مثال مذکور- اعتق رقبة- یعنی: مولا می تواند عتق رقبه را مقید به «ایمان» بکند یا مقیّد ننماید امّا اگر قید از قیودی بود که حتّی خود مولا هم نمی‌توانست آن را در متعلّق امر، اخذ نماید، در این مورد، ما هم حقّ تمسّک به اطلاق نداریم و نمی‌توان به اطلاق کلام مولا- تمسّک کرد و گفت: چون او مأمور به را مقیّد ننموده پس معلوم می‌شود که آن قید، مدخلیّتی در مأمور به ندارد. در محلّ بحث هم مطلب، این‌چنین است که: ما ثابت کردیم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۷

فانقدح بذلک أنّه لا وجه لاستظهار التّوصلیّة من إطلاق الصّیغة بمادتها، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الامر، من إطلاق المادّة فی العبادة لو شکّ فی اعتباره فیها [۱].

که قصد قربت از اموری نیست که مولا بتواند آن را در متعلّق امر، اخذ نماید و گفتیم ممتنع است «داعی الامر» در متعلّق امر، اخذ بشود لذا تمسّک به اطلاق برای نفی اعتبار قصد قربت، صحیح نیست به خلاف مثال «اعتق رقبة» و امثال آن.

[۱]- با توجّه به توضیحات اخیر، واضح شد که با شکّ در تعبّدیّت و توصّلیّت، کسی نمی تواند از طریق تمسّک به اطلاق صیغه، توصّلیّت را استظهار نماید.

بـدیهی است که صیغه امر، دارای هیئت و مادّه‌ای هست و مسأله قصد قربت، ارتباط به مادّه، پیدا می کند و معلوم است که نمی‌توان گفت چون در متعلّق امر- یعنی ایتاء زکات که از آن به مادّه تعبیر می‌شود- اشاره‌ای به قصد قربت نشده پس به اطلاق صیغه، تمسّک نموده و می گوئیم قصد قربت در آن واجب، معتبر نیست.

نه تنها در مورد قصد قربت، مطلب چنین است بلکه در امور دیگری که مانند قصد قربت، متأخّر از امر و به دنبال امر هستند، مطلب به همان نحو است که بیان کردیم. به عنوان مثال قصد وجه ۳۳]، عنوانی است که متأخّر از امر می‌باشد.

مثلا تا مولا نسبت به یک شیء، امری صادر نکند، آن شیء، عنوان وجوب، پیدا نمی کند، همان‌طور که «داعی الامر» تأخّر از امر دارد، عنوان وجوب هم چه به صورت غایت باشد یا به نحو دیگر، متأخّر از امر است لذا کسی نمی‌تواند به اطلاق «آتُوا الزَّکاةَ»* تمسک کند و بگوید چون مولا بحث و اشاره‌ای به قصد وجه نکرده و مأمور به را مقیّد به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۸

نعم إذا کان الآمر فی مقام بصدد بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه، و إن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره، و معه سکت فی المقام، و لم ینصب دلالة علی دخل قصد الامتثال فی حصوله، کان هذا قرینة علی عدم دخله فی غرضه، و إلا لکان سکوته نقضا له و خلاف الحکمة، فلا بد عند الشّک و عدم إحراز هذا المقام، من الرّجوع إلی ما یقتضیه الأصل و یستقلّ به العقل [۱].

وجوب یا استحباب ننموده پس قصد وجه در آن معتبر نیست.

مولا- اصلا نمی‌توانسته چنان قیدی را در مأمور به ذکر کند پس تمسّک به اطلاق نه برای رفع اعتبار قصد قربت، کارساز است نه برای نفی اعتبار قصد وجه- و نه برای آن چیزهائی که مانند قصد قربت و قصد وجه، تأخّر از امر دارند.

[۱]- سؤال: با توجّه به اینکه شما- مصنّف- فرمودید: در صورت شک در تعبّدیّت و توصّلیّت مأمور به، نمی‌توان به «اطلاق لفظی» تمسّک نمود و اصلا قصد قربت را نمی‌توان در متعلّق امر، اخذ نمود، راه دیگری برای حل مشکل، وجود ندارد؟

جواب: در مقابل اطلاق لفظی، اطلاق مقامی هم داریم و در مثال «اعتق رقبة» که گفتیم می‌توان برای نفی قید «ایمان» به اطلاق، تمسّک کرد، منظور، این بود که جای تمسّک به اطلاق لفظ «رقبه» بود- البته در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- در محلّ بحث گرچه به اطلاق لفظی نمی‌توان تمسّک نمود امّا تمسّک به اطلاق مقامی- در صورت احراز- مانعی ندارد یعنی:

اگر احراز کردیم که مولا در یک مقامی هست که می‌خواهد تمام اموری را که در حصول غرض و تحقّق هدفش مدخلیّت دارد- چه آن اموری که بتواند متعلّق امر، واقع بشود و چه آن چیزهائی که نتواند متعلّق امر، قرار گیرد- بیان کند امّا درعین‌حال بحثی از قصد قربت ننمود، می‌توان به اطلاق مقامی تمسّک کرد و گفت: قصد قربت در مأمور به معتبر نیست. مثلا اگر احراز کردیم که مولا در صدد است نمازی را معرّفی کند که «قربان کلّ تقی» و «معراج مؤمن» است و عنایتی ندارد که کدام قسم از اجزا و شرائط نماز

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۹

فاعلم: أنّه لا مجال- هاهنا- إلا لأصالة الاشتغال، و لو قیل بأصالة البراءة فیما إذا دار الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین، و ذلک لأن الشّک هاهنا فی الخروج عن عهدة التکلیف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا یکون العقاب- مع الشّک و عدم إحراز الخروج- عقابا بلا بیان، و المؤاخذة علیه بلا برهان، ضرورة أنّه بالعلم بالتّکلیف تصحّ المؤاخذة علی المخالفة، و عدم الخروج عن العهدة، لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة [۱].

می‌تواند متعلّق امر، واقع شود و کدام قسمش نمی‌تواند مورد تعلّق امر، واقع شود و صحبتی از قصد قربت به‌میان نیاورد، درحالی که

برای او مـانعی نـداشت که مسأله قصـد قربت را متعرض شود[۳۴]، در این صـورت می‌توان به اطلاـق مقـامی مولاـ تمسّـک نمود و گفت: فرضـا در فلاـن عمـل، قصـد قربت، معتبر نیست و اگر قصـد قربت، معتبر می‌بود وظیفه مولاـ بود که در مقـام بیان آن واجب، ذکری از قصد قربت به‌میان آورد.

نتیجه: اگر دست ما از تمسّک به اطلاق لفظی کلام مولا کوتاه است اما با تحقّق شرائط مذکور، مانعی از تمسّک به اطلاق مقامی او نیست لکن شـرطش این است که مکلّف، احراز نمایـد که مولاـ در چنـان مقـام و موقعیـتی بوده و می‌خواسـته تمـام اموری را که در حصول غرضـش مؤثّر هست، بیان کنـد امّا اگر چنان موقعیّت مقامی مولا را احراز ننمودیم، باید به عقل مراجعه نمائیم تا وظیفه خود را مشخّص نمائیم. اینک باید ببینیم حکم عقل در مورد شک در تعبّدیّت و توصّلیّت چیست؟

در صورت شک در تعبّدیّت و توصلیّت، حکم عقل چیست؟

[۱]- در هر واجبی که شک در تعبّدیّت و توصلیّت آن بشود «العقل یستقل بلزوم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۶۰

رعایة قصد القربة ...»

مقـدّمه: در جلـد دوم کتاب کفایـهٔ الاصول ۳۵]- و همچنین در کتـاب رسائـل شـیخ اعظم- بحثی تحت عنوان اقـلّ و اکثر ارتبـاطی داشتیم که: مثلا اگر مکلّف در جزئیّت شيء برای مأمور به تردید نماید، وظیفه‌اش چیست؟

در آن بحث گفتیم بین اصولیین، اختلافی هست که آیا عقل، حکم به برائت می‌کند یا اشتغال؟

فرضا اگر در جزئیّت سوره برای نماز، تردیـد نمائیم، بعضـی قائل هسـتند که عقل، حکم به اشـتغال می‌نمایـد و عـدّه‌ای معتقدنـد که برائت عقلی جاری می‌شود.

مصـنّف رحمه اللّه فرمودهانـد: چه در بحث اقـلّ و اکثر ارتبـاطی به جریـان اصـل برائت، قائل شویـد و چه بگوئیـد اصالت الاشـتغال، جاری می‌شود در محلّ بحث- در مورد قصد قربت- باید قائل به جریان اصالت الاشتغال شد.

سؤال: اگر در آن بحث، قائـل به اشـتغال شـدیم در بحث فعلي و در اعتبار قصـد قربت- شک در تعبّـدیّت و توصّـلیّت مأمور به- هم اصـالت الاشـتغال جـاری می‌کنیم امّـا اگر در بحث اقلّ و اکثر ارتبـاطی، گفتیم: بـا شکّ در جزئیّت سوره برای نماز، عقل، حکم به برائت می‌کنـد، طبق مبنـای مـذکور- جریـان اصـل برائت در اقـلّ و اکـثر ارتبـاطی- چرا در مورد قصـد قربت- شـکّ در تعبّـدیّت و توصّـلیّت مـأمور به- می‌گوئیـد اصل برائت جاری نمی‌شود و بایـد اصالت الاحتیاط را جاری نمود و گفت قصـد قربت بایـد رعایت شود؟

به عبـارت دیگر چه فرقی بین آن دو مسـئله هست و چرا با شکّ در جزئیّت سوره می‌گوئیـد برائت ۳۶]، جاری می‌شود امّا در مسأله شک در اعتبار قصد قربت در مأمور به اشتغال، جاری می‌شود؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۶۱

جواب: علّتش این است که: در اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضا شک در جزئیّت سوره برای نماز، اگر سوره جزء نماز باشد از آن اجزائی است که متعلّق امر، واقع شـده یعنی همـان امر به صـلات، شامـل سوره هم می‌شود به عبـارت دیگر: نفس امر صـلاتی، متوجّه سوره شـده و لـذا شـکّ شـما در جزئیّت سوره، مفهومش این است که: آیـا امر صـلاتی متعلّق به سوره شـده یـا نه؟ آیـا بعض الامر متوجّه سوره، گشـته یا نه؟ پس شما در تعلّق امر، تردید و شک در تکلیف دارید لذا اصل برائت جاری می‌کنید خواه تکلیف، کلّی باشد یا بعض الامر باشد به خلاف محلّ بحث که: دائره مأمور به برای شما مشخص است و شما در تعلّق امر، شک ندارید، شما می‌دانید که

قصد قربت معتبر هم باشد، نمی‌تواند متعلّق امر قرار گیرد[۳۷] و مأمور به واقع شود پس شما در تعلّق تکلیف، تعلّق امر، تردید ندارید بلکه شکّ شما در این جهت و به این نحو است که:

یقین دارید امری به ایتاء زکات، تعلّق گرفته و می‌دانید که قصد قربت در متعلّق آن امر، داخل نیست امّا درعین‌حال، شک دارید که آن امر مسلّمی که به ایتاء زکات، تعلّق گرفته، اگر شما بدون قصد قربت، ایتاء زکات نمودید، آن امر، ساقط می‌شود یا نه پس «شکّ» شما در سقوط امر است که آیا با اتیان مأمور به و عدم رعایت قصد قربت، امر مولا ساقط می‌شود یا نه درحالی‌که می‌دانید، اشتغال یقینی نیاز به برائت یقینی دارد. شما یقین دارید که مکلف به ایتاء زکات هستید لذا باید یقین حاصل کنید که آن تکلیف از عهده شما ساقط شده و یقین به سقوط تکلیف در موردی است که قصد قربت در مأمور به رعایت شود لذا اگر قصد قربت، رعایت نشود مولا می‌تواند بر مخالفت و عدم خروج مکلّف از عهده تکلیف، عقاب نماید و عقابش هم بلا بیان نمی‌باشد پس:

«بین قصد قربت» و «اقلّ و اکثر ارتباطی و جزئیت سوره» فرقی هست: در اقلّ و اکثر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۶۲

و هکذا الحال فی کلّ ما شکّ دخله فی الطّاعهٔ، و الخروج به عن العهدهٔ، ممّا لا یمکن اعتباره فی المأمور به کالوجه و التّمییز [۱].

ارتباطی، شما شک در تعلّق تکلیف دارید امّا در محلّ بحث، شما شک در سقوط یک امر مسلّم دارید لذا باید اصالت الاحتیاط را جاری نمائید.

نتیجه: اگر اطلاق مقامی مولا- برای ما احراز نشد و نوبت مراجعه به حکم عقل رسید، عقل حکم می‌کند که در مورد شک در تعبّدیّت و توصّلیّت باید اصالت الاشتغال، جاری نمود و گفت: رعایت قصد قربت هم در مأمور به معتبر است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه شاهدی بر مطلب خود آورده‌اند که: گفتیم با شکّ در تعبّدیّت و توصّلیّت و مراجعه به اصل عملی، عقل، حکم به اشتغال و رعایت قصد قربت می‌کند.

اکنون می‌گوئیم این مطلب، اختصاص به قصد قربت ندارد بلکه هر چیزی که امکان نداشته باشد- در مأمور به اخذ شود- به نحو شرطیّت یا جزئیت- و مکلّف، شک داشته باشد که در حصول غرض مولا مدخلیّت دارد یا نه، دارای همین حکم است مانند:

۱- قصد تمیز: که معنایش این است که: مأمور به «بعنوان انّه مأمور به» مشخّص باشد.

سؤال: در چه مواردی مأمور به «بعنوان انّه مأمور به» مشخّص نیست و مکلّف نمی‌تواند قصد تمیز نماید؟

جواب: مثلا مکلّفی دو لباس دارد که یکی متنجّس و دیگری پاک هست امّا با یکدیگر مشتبه شده و می‌تواند یکی از آن دو لباس را تطهیر نماید و علم تفصیلی به طهارت لباس حاصل کند امّا می‌گوید: چه لزومی بر این کار هست من جمعا دو نماز صبح- چهار رکعت- در هریک از آن دو لباس می‌خوانم تا یقین حاصل کنم نماز صبح در لباس طاهر، واقع شده که در این مورد، بعضی گفته‌اند: از نظر معتبر بودن «تمیز» آن عمل، صحیح نیست ۳۸] زیرا مکلّف، نماز اوّل را که قرائت می‌کند، نمی‌داند آیا آن نماز، مأمور به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۶۳

نعم: یمکن أن یقال: إنّ کلّ ما ربما یحتمل بدوا دخله فی امتثال أمر کان مما یغفل ۳۹] عنه غالبا للعامّهٔ، کان علی الآمر بیانه، و نصب قرینهٔ علی دخله واقعا، و إلّا لأخلّ بما هو همّه و غرضه و اما إذا لم ینصب دلالهٔ علی دخله؛ کشف عن عدم دخله، و بذلک یمکن القطع بعدم دخل الوجه و التّمییز فی الطّاعهٔ بالعبادهٔ، حیث لیس منهما عین و لا أثر فی الأخبار و الآثار، و کانا ممّا یغفل عنه العامّهٔ، و إن احتمل اعتباره بعض الخاصّهٔ[۴۰]، فتدبّر جیّدا [۱].

هست یا نه و بعد که نماز دوّم را اتیان می‌کند، باز هم نمی‌داند آن صلات، مأمور به می‌باشد یا نه لذا در احتیاط به طریق مذکور، مأمور به «بعنوان انّه مأمور به» مشخّص نیست پس قصد «تمیز» رعایت نشده.

نتیجه: قصد تمیز هم از اموری است که امکان ندارد در متعلّق امر، اخذ شود زیرا مانند قصد قربت به دنبال امر شارع و متأخّر از امر می‌باشد لذا در صورتی که مکلّف، شک نماید و نداند که قصد تمیز در حصول غرض مولا مدخلیّت دارد یا نه عقل، مستقلا حکم به اشتغال و در نتیجه، اعتبار آن می‌کند.

۲- قصد وجه هم مانند قصد تمیز یکی از اموری است که شاهد و مثال برای ما نحن فیه است، معنای قصد وجه را در همین مقدّمه بیان کردیم و با شک در آن و مراجعه به عقل، باید احتیاط رعایت شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: بین قصد قربت از یک طرف و سایر موارد- مانند قصد

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۶۴

وجه و تمیز- فرقی هست که: قصد قربت موضوعی است که مورد توجّه عموم و توده مردم هست و عوام هم می‌دانند که امتیاز واجبات تعبّدی به قصد قربت است، آن‌ها می‌دانند در بعضی از واجبات مانند نماز و خمس تا مکلّف، قصد قربت ننماید، هدف و غرض مولا حاصل نمی‌شود به خلاف واجبات توصّلی مانند ادای دین که عوام هم می‌دانند در آن‌ها قصد قربت معتبر نیست و لو ریاء مأمور به اتیان و دین، ادا شود، کافی است و غرض مولا حاصل می‌شود بنابراین:

قصد قربت از اموری هست که مورد توجّه توده مردم می‌باشد به خلاف عناوینی مانند قصد وجه و تمیز که توده مردم اصلا به نفس آن عناوین و موضوعات، توجّهی ندارند و نمی‌دانند که قصد وجهی هم در عبادات، مطرح هست.

عناوین مذکور، مانند قصد وجه و تمیز که مغفول عنه توده مردم هست اگر مولائی بخواهد آن‌ها را هم مانند قصد قربت برایشان مدخلیّتی در حصول غرض، قائل شود، وظیفه مولا هست که برای مردم، بیان کند البتّه نه اینکه در متعلّق امر خود، اخذ نماید- چون امکان ندارد- بلکه باید به‌صورت اعلام و اخبار بیان کند که قصد وجه هم در غرض صلاتی، مدخلیّت دارد- و تمیز هم کذا- و چون می‌بینیم در روایات و اخبار اصلا صحبت و ذکری، نسبت به قصد وجه و تمیز نشده لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که: آن دو در عبادات، معتبر نیستند و اگر معتبر می‌بود چرا در یک روایت، اشاره‌ای به آن‌ها نشده پس:

از عدم بیان مولا، عدم مدخلیّت را کشف می‌کنیم امّا در باب قصد قربت، مطلب، چنین نیست زیرا مولا می‌داند که مردم، توجّه و در نتیجه، شک می‌کنند که قصد قربت در فلان مأمور به معتبر است یا نه و وقتی هم شک برای آن‌ها حاصل شد، عقلشان مستقلا حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود لذا لزومی ندارد که مولا اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۶۵

ثمّ إنّه لا أظنّک أن تتوهّم و تقول: إنّ أدلّة البراءة الشّرعيّة مقتضية لعدم الاعتبار، و إن كان قضيّة الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنّه لا بدّ فی عمومها من شیء قابل للرّفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإن دخل قصد القربة و نحوها فی الغرض ليس بشرعی، بل واقعی. و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلک، إلا أنّهما قابلان للوضع و الرّفع شرعا، فبدليل الرفع- و لو كان أصلا- يكشف أنّه ليس هناک أمر فعلی بما يعتبر فيه المشكوک، يجب الخروج عن عهدته عقلا، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلی، كما عرفت، فافهم [۱].

پس بین (قصد قربت) و بین (قصد وجه و تمیز) فرق مذکور را می‌توان قائل شد امّا در اصل مسئله که اگر مورد شک و التفات واقع شد و جهت مغفولیّت نزد عامّه هم مطرح نبود و نوبت به حکم عقل رسید، عقل، مستقلا حکم به اشتغال می‌کند و در حکم عقلی- نسبت به اشتغال- فرقی بین قصد قربت و این‌ها دیده نمی‌شود.

[۱]- در باب اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضا شک در جزئیّت سوره برای نماز، دو بحث واقع شده ۴۱]: الف: از نظر عقل، اشتغال جاری می‌شود یا برائت. ب: آیا ادلّه برائت شرعی- مانند حدیث رفع و امثال آن- در اقلّ و اکثر ارتباطی و در مورد سوره مشکوک الجزئیهٔ، جاری می‌شود یا نه که بحث دوّم، ارتباطی به برائت و اشتغال عقلی ندارد.

در محلّ بحث، یعنی در مورد قصد قربت دو بحث مذکور مطرح است یعنی:

۱- تاکنون بحث کرده و گفته‌ایم با شک در تعبدیّت و توصّلیّت- شک در اعتبار قصد قربت و عدم آن- و رجوع به اصل عملی، عقل حکم به اشتغال و اعتبار قصد قربت می‌کند به عبارت دیگر: در محلّ بحث، برائت عقلی- قاعده قبح عقاب بلا بیان- جاری نمی‌شود بلکه از نظر عقل حکم به اشتغال می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۶۶

۲- بحث دیگری که اینجا مطرح می‌باشد، عبارت است از اینکه: با شک در تعبّدیّت و توصّلیّت- شک در اعتبار قصد قربت- آیا حدیث رفع ۴۲]، جاری می‌شود یا نه مثلا اگر تردید نمودیم که در زکات، قصد قربت معتبر است یا نه آیا می‌توان به حدیث رفع، تمسّک نمود و گفت یکی از چیزهائی را که امّت نمی‌داند این است که آیا قصد قربت در ادای زکات، معتبر است یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: و لو اینکه در مورد جزئیّت سوره- در اقلّ و اکثر ارتباطی- اگر مورد شک، واقع شود و برائت شرعی جاری بشود، در محلّ بحث نمی‌توان برائت شرعی جاری کرد و گفت قصد قربت در مأمور به معتبر نیست زیرا حدیث رفع در موردی جاری می‌شود که شیء مشکوک هم قابلیّت داشته باشد شارع، آن را اثبات کند و هم قابلیّت داشته باشد آن را نفی نماید.- به عبارت دیگر: شیء مشکوک هم قابلیّت رفع داشته باشد و هم قابلیّت وضع- یعنی «ما لا یعلمون» باید چیزی باشد که شارع بما هو شارع هم بتواند آن را وضع و ثابت کند و هم بتواند آن را رفع نماید امّا در باب قصد قربت، طبق مبنائی که ما ذکر کردیم، شارع نمی‌تواند قصد قربت را در متعلّق امر، اخذ نماید، او نمی‌تواند قصد قربت را وضع کند تا در نتیجه، رفع آن‌هم در اختیار خودش باشد به خلاف جزئیّت سوره که اختیارش با شارع مقدّس است.

اشکال: بین قصد قربت و «سوره» فرقی نیست، زیرا اگر به حسب واقع، سوره در غرض صلاتی، مدخلیّت دارد پس به شارع مقدّس، مربوط نیست و اگر مدخلیّت ندارد پس چرا شارع، آن را در مأمور به ذکر می‌کند پس مسأله مدخلیّت سوره و جزئیّت آن،

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۶۷

یک امر واقعی است، بنا هست که صلات، معراج مؤمن باشد، واقعا چه چیز در معراجیّت، دخالت دارد اگر سوره، جزء نماز هست، مدخلیّت آن‌هم مدخلیّت واقعی هست و قصد قربت هم اگر دخالت در حصول غرض مولا دارد، مدخلیّتش، مدخلیّت واقعی است.

خلاصه: بین قصد قربت و بین جزئیّت سوره از نظر دخالت واقعی در حصول غرض مولا و عدم دخالت چه تفاوتی هست؟

جواب: ما آن‌قدر هم مقیّد و گرفتار غرض واقعی مولا نیستیم اینکه به شما گفتیم باید غرض مولا را تحصیل کنید، نسبت به آن چیزهائی است که مولا- نمی‌تواند در متعلّق امر بیاورد امّا اگر در موردی دست مولا- باز بود و توانست چیزی را که در حصول غرضش دخیل هست در متعلّق امر بیاورد، مثلا بگوید: نماز، مأمور به است و ارکان و اجزائش تکبیرهٔ الاحرام، رکوع، سجود و سلام است امّا مع ذلک مشاهده کردیم که در موردی شارع، صحبتی از سوره ننموده و آن را در ردیف سایر اجزا و شرایط قرار نداده، در این صورت، معنا ندارد که بگوئیم: حدیث رفع، دلالتی ندارد و جاری نمی‌شود چون‌که اگر سوره دخالت داشته باشد، یک دخالت واقعی دارد.

مانعی ندارد دخالت واقعی داشته باشد.

چرا مولا آن را در متعلّق امر اخذ ننمود؟

علّتش برای ما مشخّص نیست، ما نمی‌دانیم که آیا سوره، جزء مأمور به هست یا نه، حدیث رفع، جریان، پیدا می‌کند و می گوئیم:

شک داریم که آیا از ناحیه مولا امر فعلی به صلات مع السّورهٔ متعلّق شده یا نه، حدیث رفع می گوید «رفع ما لا یعلمون» امر فعلی به صلات مع السّورهٔ متعلّق نشده امّا به خلاف قصد قربت که ما می‌دانیم امر فعلی به غیر از قصد قربت متعلّق شده، قصد قربت در دائره مأمور به و متعلّق امر نیست تنها شکّ ما این این است که: آیا غرض مولاـ با نماز بدون قصد قربت، حاصل می‌شود یا نه در این صورت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۶۸

نمی‌توان به حدیث رفع، تمسک و برائت شرعی، جاری نمود.

آنچه که مربوط به مولا هست، مسئله تعلّق امر است و گفتیم قصد قربت در مقام تعلّق امر نمی‌شود جزء مأمور به یا شرط آن باشد و آنچه هم که مربوط به مولاـ نیست که واقعیّت مطلب است، حدیث رفع، نفی واقعیّت نمی کند، او مربوط به عمل مولاـ و تکلیف متوجه به عبد از ناحیه مولا هست پس:

قصد قربت و سوره و لو اینکه مدخلیّتشان- برفرض مدخلیّت- یک مدخلیّت واقعی است و در حصول غرض واقعی دخالت دارند امّا حدیث رفع در باب جزئیّت سوره، جاری می‌شود و حکم می کند که سوره، جزء مأمور به نیست و امر فعلی به صلات مع السّورهٔ متعلّق نشده امّا در باب قصد قربت، حدیث رفع نمی‌تواند جاری شود و ...

نتیجه: در مورد اعتبار قصد قربت در بحث عقلی، هم عقل، حکم به اشتغال و اعتبار می کند و هم ادلّه برائت شرعی، جریان ندارد و تقریبا راهی برای فرار و تخلّص از قصد قربت به‌وسیله ادلّه لفظی هم نداریم.

تذکّر: اگر عقل حکم به اعتبار شیء کرد و دلیل برائت شرعی حکم به عدم اعتبار آن نمود کدام یک از آن‌ها را باید اخذ کرد؟ می توان دلیل برائت شرعی را اخذ نمود زیرا حکم عقل به اعتبار، با قطع‌نظر از رفع شارع است فرضا اگر شارع بگوید: قصد قربت در فلان عمل معتبر نیست، معنا ندارد که عقل استقلال به اشتغال داشته باشد پس قاعده کلّی، این است که:

اگر در موردی عقل حکم به اشتغال نمود لکن در مقابلش، دلیل برائت شرعی، حکم به برائت کرد، می‌توان برائت شرعی را اخذ نمود چون حکم عقل به اشتغال با قطع‌نظر از تجویز و ترخیص شارع است اگر شارع مقدّس فرمود «رفع ما لا یعلمون» معنا ندارد که عقل حکم به اشتغال کند، بدیهی است که احتیاط در هر حال حسن است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۶۹

المبحث السّادس: قضیّهٔ إطلاق الصیغهٔ، کون الوجوب نفسیّا تعیینیّا عینیّا، لکون کلّ واحد ممّا یقابلها یکون فیه تقیید الوجوب و تضیق دائرته، فإذا کان فی مقام البیان، و لم ینصب قرینهٔ علیه، فالحکمهٔ تقتضی کونه مطلقا، وجب هناک شیء آخر أولا[۴۳]، أتی بشیء آخر أو لا[۴۴] أتی به آخر أو لا[۴۵] کما هو واضح لا یخفی [۱].

مبحث ششم «مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟»

[۱]- مصنّف رحمه اللّه به سه نکته، اشاره کرده‌اند:

۱- باید قبلا متذکّر شویم که: به یک اعتبار، واجب به نفسی و غیری تقسیم می‌شود.

واجب غیری، مانند وجوب مقدّمات نماز، وجوب وضو که به خاطر وجوب ذی المقدّمه- مانند نماز که دارای وجوب نفسی می‌باشد- وجوب دارد و در صورتی وضو، واجب است که ذی المقدّمه، واجب باشد فرضا ساعت یازده صبح، تحصیل وضو برای نماز ظهر، واجب نیست زیرا هنوز نماز ظهر واجب نشده، وقتی ظهر فرارسید و نماز واجب شد، از وجوب نماز، وجوب غیری به تحصیل طهارت، ترشح می‌شود.

سؤال: اگر اجمالاـ بدانیم فلان شیء، واجب است لکن ندانیم که وجوبش مانند وجوب نماز، نفسی و استقلالی هست یا اینکه وجوب آن، مانند وجوب وضو، غیری و تابع ذی المقدّمه هست، راه تشخیص چیست؟

خلاصه: اگر اصل وجوب را احراز کردیم لکن نفسیّت یا غیریّت آن احراز نشد، راه تعیین چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۰

جواب: اگر مولاـ فرموده باشد فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده، قرینه‌ای هم اقامه ننموده، در این صورت از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیّت می‌کنیم زیرا: وجوب نفسی، قیدی ندارد امّا واجب غیری، دارای قید هست مثلا می‌توان گفت «هذا الشّیء واجب» چون وجوبش متوقّف بر وجوب دیگری نیست، متوقّف بر وجوب یک ذی المقدّمه نیست به خلاف واجب غیری که فرضا نمی‌توان گفت «هذا الشّیء واجب» بلکه باید گفت «هذا الشّیء واجب اذا کان ذو المقدّمهٔ واجبهٔ» پس: اگر مولاـ فرموده باشد: فلان شیء، واجب است، در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیّت نموده و می‌گوئیم آن وجوب، نفسی است نه غیری زیرا اگر قیدی، لازم بود بایست مولاـ آن را بیان می‌نمود و چون بیان نکرده درمی‌یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی است نه غیری.

۲- بدیهی است که به یک اعتبار، واجب به عینی- مانند نماز- و کفائی- مانند تجهیز میّت مسلمان- تقسیم می‌شود. حال اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم امّا عینیّت یا کفائیّت آن برای ما مشخص نبود راه تشخیص مسئله چیست؟

مقتضای اطلاق صیغه امر- البتّه در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- این است که آن واجب، کفائی نباشد زیرا واجب کفائی دارای قید هست- به خلاف واجب عینی.

فرضا در چه صورتی تجهیز میّت مسلمان بر شما واجب است؟ در صورتی که دیگران بر آن امر، اقدام نکنند امّا اگر دیگران، پیش‌قدم شدند، بر من و شما لزومی ندارد که اقدام نمائیم به خلاف واجب عینی که بر تک‌تک افراد، لازم است مثلا خواندن نماز ظهر بر شما واجب است خواه سایر مسلمین، نماز بخوانند یا نخوانند.

خلاصه: با شکّ در عینیّت و کفائیّت می‌گوئیم: مقتضای اطلاق- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- کلام مولا، این است که آن واجب، عینی باشد زیرا واجب عینی، قیدی ندارد به خلاف واجب کفائی که مقیّد هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۱

المبحث السّابع: إنّه اختلف القائلون بظهور صیغهٔ الأمر فی الوجوب وضعا أو إطلاقا فیما إذا وقع عقیب الحظر أو فی مقام توهّمه علی أقوال: نسب إلی المشهور ظهورها فی الإباحهٔ. و إلی بعض العامّهٔ ظهورها فی الوجوب، و إلی بعض تبعیّتها لما قبل النهی، إن علّق الأمر بزوال علّهٔ النّهی، إلی غیر ذلک [۱].

۳- واضح است که به یک اعتبار، واجبات به تعیینی و تخییری ۴۶] تقسیم می‌شود، حال اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعیینیت و تخییریت آن برای ما معلوم نبود وظیفه و راه تشخیص چیست؟

در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت از اطلاق کلام مولا استفاده تعیینیّت می‌کنیم زیرا واجب تخییری، دارای قید هست امّا واجب تعیینی قیدی ندارد. در واجب تخییری در صورتی اوّلین عدل بر شما واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشید و اگر طرف دوّم را اتیان نمودید، عدل اوّل بر شما واجب نیست پس وجوب طرف اوّل در صورتی است که عدلش اتیان نشده باشد بنابراین می‌توان گفت: واجب تخییری، مقیّد است، به خلاف واجب تعیینی که قیدی ندارد.

نتیجه: در دوران امر، بین تعیینیّت و تخییریّت- و تمامیّت مقدمات حکمت- مقتضای اطلاق، تعیینیّت است.

جمع‌بندی: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعیینی عینی باشد لا غیر.

مبحث هفتم «وقوع امر، عقیب حظر»

[۱]- عدّه کثیری قائل شدند که: صیغه امر، ظهور در وجوب دارد- البتّه در مواردی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۲

که قرینه‌ای برخلاف نباشد- و از آن، طلب وجوبی استفاده می‌شود منتها مشهور، معتقد بودند که: طلب وجوبی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت افعل می‌باشد ولی بعضی گفته‌اند موضوع له صیغه افعل، مطلق طلب است امّا به طلب وجوبی، انصراف دارد بنابراین:

هر دو گروه، متفق هستند که: صیغه امر اگر همراه قرینه نباشد «ظهور» در وجوب دارد منتها مشهور می‌گفتند: ظهور «وضعی» دارد ولی بعضی معتقد بودند ظهور «اطلاقی و انصرافی» دارد.

دو گروه مذکور که برای صیغه امر، ظهور وضعی یا اطلاقی- در وجوب- قائل هستند در این مسئله، اختلاف‌نظر دارند که:

آیا اگر صیغه افعل عقیب حظر[۴۷]- در دنبال یک منع مسلّم- یا در مقام رفع توهّم ۴۸] حظر، استعمال شود، ظهوری برایش باقی می‌ماند یا نه و یا اینکه باید قائل به تفصیل شد؟

توضیح ذلک: الف: اگر چیزی ابتداء و قبلاً حرام بوده لکن بعدا که در صدد رفع حظر و منع آن برآمدند با صیغه افعل، رفع ممنوعیّت نمودند در این صورت باید دید مفاد صیغه افعل چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۳

ب: و یا اینکه اگر شی‌ء محظور و ممنوع نبوده لکن درباره آن، توهّم حظر می‌شده لکن اکنون برای رفع آن توهّم، مطلب را با صیغه افعل بیان کرده‌اند[۴۹] در این صورت هم مانند فرض قبل باید بررسی کرد که مفاد صیغه افعل چیست.

در این زمینه گفته شده که: ده قول، مطرح است لکن مصنّف رحمه اللّه به سه قول اشاره نموده‌اند که:

۱- به مشهور نسبت داده شده که در دو فرض مذکور- وقوع امر عقیب حظر یا وقوع امر در مقام توهّم حظر- صیغه امر، ظهور در اباحه دارد.

تذکّر: مشهور درعین‌حال که معتقدند صیغه امر ظهور در وجوب دارد لکن در دو مورد مذکور گفته‌اند صیغه امر، ظهور در اباحه دارد البتّه نه به این معنا که واضع، دو مورد مذکور را به‌عنوان استثنا، بیان کرده باشد بلکه مقصودشان این است که:

وقوع امر در مقام حظر یا توهّم حظر، دو قرینه عامّه هست بر اینکه آن ظهور وضعی یا اطلاقی صیغه امر از بین برود و یک ظهور ثانوی برای آن بوجود آید پس نتیجه می‌گیریم که:

اگر چیزی حرام بود، بعد که خواستند حرمتش را بردارند در مقام برداشتن حرمت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۴

صیغه افعل را استعمال نمودند، مفهوم آن عمل، این نیست که آن حرام، واجب گشته بلکه معنایش این است که حرمت و ممنوعیّت از بین رفته و به‌جایش اباحه قرار گرفته.

تنظیر عرفی: گاهی پزشک به بیمار، دستور می‌دهد فلان غذا را نخور بعد که بیمار، بهبود پیدا می‌کند او می‌گوید فلان غذا را بخور، دستور اخیر پزشک به آن معنا نیست که حتما باید آن غذا را بخوری بلکه مفهومش این است که آن ممنوعیّتی که به‌علّت کسالت، پیش آمده بود، اکنون برطرف شده و می‌توانی از آن غذا مصرف بکنی.

۲- به بعضی از عامّه، نسبت داده‌اند که صیغه افعل، همه جا ظهور در وجوب دارد و در دو فرض مذکور هم ظهور صیغه امر در وجوب، محفوظ است.

۳- قوله «و الی بعض ۵۰] تبعیتها[۵۱] لما قبل النّهی ان علّق الامر بزوال علّة النّهی الی غیر ذلک ۵۲] ...».

بعضی هم، چنین تفصیلی در مسئله قائل شده‌اند که: صیغه افعل که در دنبال حظر می‌آید، گاهی قید و شرطی همراه آن هست و شرطش زائل شدن علّت حرمت و ملاک نهی می‌باشد، در این صورت، صیغه امر، تابع حکم قبل از نهی است- یعنی وجوب، اباحه و یا غیر از آن دو.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۵

و التّحقیق: انّه لا مجال للتّشبث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها یکون خالیا عن قرینهٔ علی الوجوب، أو الإباحهٔ، أو التّبعیّهٔ، و مع فرض التّجرید عنها، لم یظهر بعد کون عقیب الحظر موجبا لظهورها فی غیر ما تکون ظاهرهٔ فیه. غایهٔ الأمر یکون موجبا لإجمالها، غیر ظاهرهٔ فی واحد منها إلّا بقرینهٔ أخری، کما أشرنا [۱].

امّا اگر صیغه افعل، مشروط و معلّق به زائل شدن علّت و ملاک نهی نگردیده در این صورت، آن صیغه در ظهور خود- یعنی وجوب- باقی است.

[۱]- بیان مختار در مسئله: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: در اقوال مذکور- مانند مشهور که قائل به اباحه شده یا قائلین به تفصیل- موارد استعمال، ملاحظه شده و اگر شما هم بخواهید موارد استعمال را ملاحظه کنید، متوجّه خواهید شد که قرینه‌هائی وجود دارد که آن قرائن، مطلب و مسئله را حل کرده است مثلا- گاهی قرینه شخصیّه، دلالت می‌کند که آن امر، دالّ بر اباحه است و گاهی قرینه خاصّه، دلالت بر همان وجوب اوّلیّه می‌کند و ممکن است گاهی قرینه بر تفصیل- قول سوّم- دلالت کند، این‌ها کأنّ از محلّ بحث ما خارج است بلکه بحث ما در موردی است که هیچ‌گونه قرینه شخصیّه در موارد استعمال نباشد و عنوان کلّی بحث ما این است که: «وقوع صیغهٔ الامر عقیب الحظر المسلّم او الحظر المتوهّم» دلالت بر چه چیزی می‌کند لذا مصنّف رحمه اللّه نظر نهائی خود را به این نحو بیان کرده‌اند که:

صیغه افعل که در دنبال حظر مسلّم یا متوهّم، واقع می‌شود، وقوعش به دنبال حظر مسلّم یا متوهّم، سبب می‌شود که آن ظهور اولی- وجوب- خود را از دست بدهد و ظهور دیگری پیدا نمی‌کند که جای ظهور اوّل را پر کند و در نتیجه در این موارد، اجمال ۵۳] پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت ظهور در وجوب دارد، نمی‌توان گفت ظهور در اباحه دارد و نمی‌توان آن قول سوّم- تفصیل- را پذیرفت.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۶

المبحث الثّامن: الحقّ أنّ صیغهٔ الأمر مطلقا، لا دلالهٔ لها علی المرّهٔ و لا التّکرار، فإنّ المنصرف ۵۴] عنها، لیس إلا طلب إیجاد الطّبیعهٔ المأمور بها، فلا دلالهٔ لها علی أحدهما، لا بهیئتها و لا بمادّتها، و [امّا] الاکتفاء بالمرّهٔ، فإنّما هو لحصول الامتثال بها فی الأمر بالطّبیعهٔ، کما لا یخفی [۱].

مختار مصنّف: وقوع صیغه امر، عقیب حظر مسلّم یا متوهّم، اثرش این است که ظهور اوّلیّه صیغه افعل هم از بین می‌رود و حالت ظاهر بودن به حالت اجمال کشیده می‌شود- مانند مشترکی که مجمل است، مانند سایر الفاظ مجمل که باید قرائن شخصیّه باشد تا مراد را بیان کند.

مبحث هشتم «مرّه و تکرار»

اشاره

[۱]- سؤال: آیا هیئت امر- یا مادّه آن- دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند یا نه ۵۵]؟ مثلا وقتی کسی می‌گوید: «اضرب»، کأنّ گفته است: «اضرب مرّة» یا اینکه معنای آن جمله «اضرب مکرّرا» می‌باشد؟[۵۶]

إيضاح الكفاية ؛ ج‏۲ ؛ ص۷۶

اب: نه هیئت امر و نه مادّه آن- هیچ‌کدام- دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کنند زیرا آنچه که از صیغه امر به ذهن انسان، متبادر می‌شود، فقط طلب ایجاد طبیعت است.

بیان ذلک: صیغه امر، مانند «اضرب» دارای هیئت و مادّه‌ای هست. امّا مادّه «اضرب» عبارت از «ضاد، راء و باء» می‌باشد که دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کند بلکه معنای مادّه، عبارت از طبیعت الضّرب هست و امّا در مورد هیئت افعل- و اضرب- هم بیان کرده‌ایم که دلالت بر انشاء طلب و طلب انشائی می‌کند یعنی همان طبیعت به‌وسیله هیئت افعل، مقصود مولا به طلب انشائی قرار می‌گیرد پس معنای «اضرب» عبارت است

إيضاح الكفاية، ج‏۲، ص: ۷۷

ثم لا يذهب عليك: أنّ الاتّفاق على أن المصدر المجرّد عن اللام و التّنوين، لا يدلّ إلّا على الماهية- على ما حكاه السّكاكي- لا يوجب كون النّزاع هاهنا في الهيئة- كما في الفصول- فإنّه غفلة و ذهول عن انّ كون المصدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أنّ مادّة الصّيغة لا تدلّ إلا على الماهيّة، ضرورة أنّ المصدر ليست مادّة لسائر المشتقّات، بل هو صيغة مثلها [۱].

از «اطلب منک طبیعة الضّرب» پس شما ملاحظه می‌کنید که هیچ‌گونه دلالتی بر مرّه یا تکرار در آن نیست.

اشکال: پس چرا وقتی مولا- می‌گوید «اضرب» یا «اسقنی ماء»، عبد به یک دفعه، ضرب، به یک ظرف آب و به یک مرتبه آب آوردن، اکتفا می‌کند؟

جواب: علّتش این است که وجود طبیعت به وجود یک فرد هم تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر بنا باشد طبیعت، منعدم شود، لازم است که تمام افراد آن، منعدم باشد اگر بنا باشد در خانه، انسان موجود باشد، با یک انسان هم مسئله، حل می‌شود و چنانچه بنا باشد انسان در خانه نباشد، لازم است که هیچ‌یک از افراد انسان در خانه موجود نباشد.

تذکّر: از اینکه گفتیم نه مادّه أمر و نه هیئت امر- هیچ‌کدام- دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کنند، معلوم می‌شود هر دو، محلّ کلام بوده، یعنی کسانی که قائل به مرّه یا تکرار هستند، ممکن است از طریق هیئت افعل، استدلال کنند و امکان دارد از طریق مادّه افعل، مدعای خود را بیان نمایند.

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه»

[۱]- بیان صاحب فصول رحمه اللّه: ایشان کأنّ چنین فرموده‌اند: اینکه ما اصولیّین، بحث می‌کنیم که صیغه افعل آیا دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار، نزاع و بحث مذکور فقط مربوط به هیئت افعل- و اضرب- هست و هیچ ارتباطی با مادّه- ضاد، راء و باء- ندارد و دلیل و شاهد مدّعای خود را از کلام سکّاکی استفاده کرده‌اند که:

إيضاح الكفاية، ج‏۲، ص: ۷۸

سکّاکی، ادعای اتّفاق- اجماع اهل ادب- کرده که: مصدر اگر مجرّد از لام و تنوین باشد، مفادش فقط ماهیّت و طبیعت است- دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

معنای «ضرب» طبیعت الضّرب و معنای «قصد» طبیعت القصد می‌باشد.

سپس صاحب فصول، ادّعای اتّفاق سکّاکی را قرینه قرار داده که اختلاف اصولیین در باب مرّه و تکرار، مربوط به مادّه افعل نیست زیرا مادّه افعل، همان مصدر است- که سکّاکی در آن، ادّعای اتّفاق کرده که مفاد مصدر مجرّد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است- در نتیجه، نزاع اصولیّین در باب مرّه و تکرار فقط مربوط به هیئت افعل هست و هیچ ارتباطی به مادّه ندارد.

ردّ کلام صاحب فصول رحمه اللّه: سکّاکی، نسبت به مصدر، ادّعای اتّفاق کرده که مفاد «مصدر» مجرد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است و دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

ادّعای او ارتباطی به مادّه افعل ندارد زیرا مصدر که مادّه مشتقّات نیست ۵۷]. مادّه افعل، غیر از مصدر است مصدر هم خودش مادّه و هیئتی دارد که به مجموع آن دو. مصدر گفته می‌شود.

همان‌طور که «ضرب» دارای مادّه و هیئت هست- که به مجموع آن دو، صیغه ماضی گفته می‌شود- «ضرب» هم مستقلا دارای مادّه و هیئتی هست، همان‌طور که اسم فاعل و اسم مفعول، دارای مادّه و هیئت هستند مصدر هم دارای هیئت و مادّه می‌باشد منتها بین آن‌ها یک مادّه مشترک هست که آن مادّه در مصدر هم موجود است. حال اگر فردی مانند سکّاکی، اتّفاق و اجماعی را نسبت به مصدر ادّعا نماید که: مصدر فقط دلالت بر طبیعت و ماهیّت می‌کند- نه مرّه و تکرار- این دلیل و قرینه‌ای بر این نیست که مادّه افعل- که با مادّه مصدر، مشترک است- هم دلالت بر مرّه و تکرار ندارد به عبارت دیگر ادّعای اتّفاق

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۷۹

كيف؟ و قد عرفت فى باب المشتقّ مباينة المصدر و سائر المشتقّات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادّة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التّكرار فى مادّتها، كما لا يخفى [۱].

سکّاکی، نسبت به مجموع مادّه و هیئت مصدر است، مصدر- ضرب- دارای مادّه و هیئتی هست که از آن به صیغه، تعبیر می‌شود و مادّه آن «ضاد، راء و باء» است و هیئت آن «فعل» می‌باشد، «ممکن» است «ضاد، راء و باء» دلالت بر مرّه و تکرار بکند امّا وقتی هیئت مصدری- هیئت فعل- پیدا کرد، دلالت بر مرّه و تکرار از آن سلب شود و در نتیجه، ادّعای اتّفاق سکّاکی، صحیح است- درحالی‌که در مادّه افعل هم مرّه و تکرار بوده.

نتیجه: اگر مصدر، دلالت بر مرّه و تکرار نکند، دلیل برآن نیست که نزاع اصولیّین، مربوط به هیئت است نه مادّه افعل.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه شاهد خوبی اقامه نموده‌اند که: مصدر، مادّه مشتقّات نیست.

توضیح ذلک: در بحث مشتق گفتیم بین «ضرب» و «ضارب» فرقی هست که:

ضرب، دارای معنائی هست که آبی از حمل بر ذات است و نمی‌توان گفت: «زید ضرب»[۵۸] امّا ضارب- مشتق- دارای معنائی هست که قابل تطبیق و حمل بر ذات هست و می‌توان گفت: «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است و ضارب، همان زید است یعنی بین آن دو، اتّحاد و هو هویّت هست به خلاف «زید ضرب» پس بین ضرب و ضارب، تباین معنوی برقرار است. «الضّرب لا یکون قابلا للحمل و الضّارب یکون قابلا للحمل».

از بحثی که در باب مشتق داشتیم اکنون نتیجه می‌گیریم: چگونه می‌توان گفت «ضرب» به‌معنای مصدری مادّه ضارب باشد؟

«ضرب» از نظر معنا با ضارب، مباینت دارد، مباینی چگونه می‌تواند «مادّه» برای مباینی قرار گیرد «ضرب» که از نظر معنا، آبی از حمل است و امکان اتّحاد با ذات ندارد،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۸۰

چگونه می‌تواند مادّه «ضارب» باشد درحالی‌که ضارب، قابل حمل و تطبیق بر ذات هم هست.

تباین مصدر با مشتق، دلیل بر این است که مصدر، مادّه آن مشتق نیست، مفهوم «مادّه» عبارت است از اینکه: معنای مادّه، محفوظ باشد منتها در ضمن هیئت جدید، یک معنای اضافه و زائدی هم پیدا می‌کند امّا نمی‌شود که مادّه از نظر معنا با آن صورت- مشتق- مباینت داشته باشد.

پس دلیل بر اینکه مصدر، مادّه مشتقات نیست، عبارت است از اینکه:

بین ضرب و ضارب، اختلاف معنوی به نحو تباین، موجود است و احد المتباینین نمی‌تواند مادّه مباین دیگر قرار گیرد پس:

معقد اتّفاق- ادّعای اتّفاق- سکّاکی مصدر است- و ارتباطی به مادّه امر ندارد- و مصدر هم خودش یک صیغه هست که مانند سایر صیغ، دارای مادّه و هیئت می‌باشد.

قوله: «... فعلیه ۵۹] یمکن دعوی اعتبار المرّة او التکرار فی مادّتها کما لا یخفی.»

تذکّر: بعد از آنکه ایراد مصنّف بر صاحب فصول قدّس سرّهما بیان شد، توجّه شما را به عباراتی از کتاب حقائق الاصول جلب می‌نمائیم ۶۰].

ایضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۱

إن قلت: فما معنی ما اشتهر من کون المصدر أصلا فی الکلام [۱].

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أن الذی وضع أوّلا بالوضع الشّخصی، ثم بملاحظته وضع نوعیّا أو شخصیّا سائر الصیغ التی تناسبه، ممّا جمعه معه مادّة لفظ متصوّرة فی کلّ منها و منه، بصورة و معنی کذلک، هو المصدر أو الفعل، فافهم [۲].

---

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- فرمودید: مصدر، خصوصیّتی ندارد بلکه «هو صیغة کصیغة الماضی» یعنی مصدر هم خود، دارای مادّه و هیئتی هست درحالی‌که ما از ابتدا در ادبیّات خوانده‌ایم «المصدر اصل فی الکلام» یعنی مصدر، اصل کلام است و نسبت به مشتقّات، اصالت دارد باید ابتدا، مصدر، تحقّق پیدا کند تا سایر مشتقّات از آن اخذ شود امّا طبق بیان شما، مصدر هم در ردیف سایر مشتقّات و دارای مادّه و هیئتی هست.

[۲]- جواب: اوّلا مسلّم نیست که مصدر، اصل کلام باشد بلکه بعضی فعل را اصل کلام دانسته‌اند، برفرض که مصدر، اصل کلام باشد، معنای جمله «المصدر اصل فی الکلام» چنان نیست که شما خیال کرده‌اید که: مصدر، مادّه مشتقّات است.

مصدر بنا بر اینکه مادّه مشتقّات باشد، اصالت پیدا نکرده بلکه منظور، این است که:

هنگامی که واضع در صدد وضع و جعل لغات بوده- مثلا برای زدن و طبیعت ضرب می‌خواسته لغت وضع کند- اصالت را برای مصدر قرار داده یعنی اوّلین لغتی را که واضع به‌عنوان پایه لغات در نظر گرفته، مصدر بوده است که خود، دارای وضع شخصی می‌باشد زیرا هم مادّه آن مورد نظر بوده و هم هیئت آن، مورد توجّه واقع شده مانند وضع لفظ زید که هم مادّه‌اش منظور واضع بوده و هم هیئت آن، او مصدر را هم به این کیفیّت وضع کرده سپس آن را معیار و میزان قرار داده و سایر مشتقات را متناسب با مصدر، وضع نموده- البتّه عقیده مصنّف، این است که: هیئت، دارای وضع شخصی لکن مادّه مشتقّات، دارای

ایضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۲

وضع نوعی هست- مقصود از اصالت مصدر، اصالت در مقام جعل لغت است نه اینکه مصدر با تمام خصوصیّات، مادّه مشتقّات باشد، مصدر هم با مشتقّات در این جهت، مشترک هست که تمامشان دارای یک مادّه لفظی و یک مادّه معنوی هستند، مادّه لفظی آن‌ها عبارت از «ضاد، راء و باء» هست- که هم در مصدر و هم در سایر مشتقّات وجود دارد- و مادّه معنوی آن‌ها، همان است که در زبان فارسی «کتک» گفته می‌شود که در تمام الفاظ و مشتقّات، محفوظ است لکن در هر مشتق، یک معنا و اضافه‌ای دارد مثلا هنگامی که می‌خواهید فعل ماضی- ضرب- را معنا کنید به کلمه «کتک»، لفظ «زد» اضافه نموده و می گوئید «کتک زد»، هنگامی

که فعل مضارع- یضرب- را معنا می کنید، می گوئید «کتک می‌زند» و در مقام بیان اسم فاعل می گوئید «زننده» حتّی در خود مصدر هم یـک معنـای اضـافه‌ای دارد و مفهومش «کتـک» نیست بلکه معنای آن «کتک زدن» می‌باشـد که «زدن» معنای مصـدری زائـدی هست که در مادّه- کتک- وجود دارد، با توجّه به توضیحات اخیر نتیجه می گیریم که:

آن مـادّه‌ای که هم در مصـدر و هم در تمـام مشـتقّات از نظر لفـظ، وجـود دارد، عبـارت از «ضـاد، راء و بـاء» هست و از نظر مفهوم به‌معنای «کتک» هست و در تمام آن‌ها اضافه‌ای پیـدا می کند- هم اضافه لفظی از نظر هیئت و هم اضافه معنوی از طریق اینکه چیزی به آن اضـافه می‌شود و حتّی در خود مصـدر هم اضـافه‌ای بر معنـای مـادّه موجود است و این اضافه، همان است که شـما در فارسـی می گوئیـد در آخر معنای مصـدر «دال و نون» یا «تاء و نون» هست که آن دو علامت، مربوط به هیئت مصـدر است که اضافه بر مادّه مصدر می‌باشد و الا در مادّه، معنای «دال و نون» یا «تاء و نون» اصلا وجود ندارد پس معنای «المصدر اصل فی الکلام» این است که واضع در مقام وضع، اول، مصدر را جعل کرده، سپس به ملاحظه مصدر، سایر مشتقات را را وضع نموده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸۳

ثم المراد[۶۱] بالمرّهٔ و التّکرار، هل هو الدّفعهٔ و الدّفعات؟ أو الفرد و الأفراد؟

و التّحقیق: أن یقعا[۶۲] بکلا المعنیین محلّ النّزاع، و إن کان لفظهما ظاهرا فی المعنی الأوّل [۱].

تذکّر: مصـنّف رحمه اللّه در عبارت اخیر خود، چنین فرمودند: «قلت: مع انّه محل الخلاف معناه ان الذی وضع اوّلا ... هو المصدر او الفعل».

جواب اوّل ایشان، این بود که: معلوم نیست مصـدر، اصل کلام باشـد سـپس در جواب دوّم فرمودنـد: قبول کردیم که مصـدر اصـل کلام است و ...

هنگامی که مصـنّف پذیرفتند که مصدر، اصل کلام است، به‌حسب سیاق عبارت نباید بفرمایند: انّ الذی وضع اوّلا ... هو المصدر او «الفعل».

قوله: «فافهم.»[۶۳]

مقصود از مرّه و تکرار «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

[۱]- بحث قبلی ما، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می کند یا تکرار؟

مصـنّف رحمه اللّه فرمودند: صـیغه امر نه دلالت بر مرّه دارد و نه دلالت بر تکرار امّا بحث فعلی این است که مقصود از مرّه و تکرار، «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

دو احتمال در محلّ بحث وجود دارد: الف: ممکن است مقصود از «مرّه» یک فرد از

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸۴

افراد طبیعت و منظور از «تکرار» چند فرد از افراد طبیعت باشد یعنی مقصود از «مرّه و تکرار» فرد واحد و افراد متعدّد است.

ب: محتمـل است مقصود از «مرّه و تکرار» «دفعه ۶۴] و دفعـات» باشـد، «مرّه» یعنی یک مرتبه- نه یک فرد- و منظور از «تکرار» چند مرتبه باشـد- نه چنـد فرد- بنابراین اگر مولائی به عبـدش دسـتور دهد که آب بیاورد و او یک‌دفعه، پنج ظرف آب حاضـر نماید در ایـن صـورت، بنـا بر اینکـه مرّه و تکرار به‌معنـای فرد و افراد باشـد، امتثـال مـذکور از مصـادیق تکرار است و چنـانچه مرّه و تکرار را به‌معنـای دفعه و دفعات فرض کنیم، آوردن پنـج ظرف آب «مرّه» محسوب می‌شود زیرا عبـد، یک‌دفعه چنـد ظرف آب برای مولای خود آورده است.

سؤال: بالاخره کدام‌یک از دو احتمال مذکور، مورد بحث و نزاع هست؟

جواب: گرچه ظهور دو لفظ مذکور- در معنای اوّل- دفعه و دفعات هست و حمل آن‌ها بر «فرد و افراد» خلاف ظاهر هست لکن حقّ مطلب، این است که مرّه و تکرار، طبق هر دو معنا می‌تواند محلّ نزاع و بحث واقع شود.

ما- مصنّف- که گفتیم صیغه امر، دلالت بر مرّه و تکرار نمی‌کند، یعنی بر هیچ‌کدام از آن دو معنا- «فرد و افراد» و «دفعه و دفعات»- دلالت ندارد و مشکلی نداریم امّا کسانی که می‌گویند: صیغه امر، دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کند به هریک از دو معنا می‌توانند ادّعای دلالت نمایند و نزاع در هر دو معنا قابل جریان هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۵

و توهّم ۶۵] أنّه لو أرید بالمرّة الفرد، لکان الأنسب ۶۶]، بل اللازم أن یجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتی، من أنّ الأمر هل یتعلّق بالطّبیعة أو بالفرد؟ فیقال عند ذلک و علی تقدیر تعلّقه بالفرد، هل یقتضی التّعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد؟ أو لا یقتضی شیئا منهما؟ و لم یحتجّ ۶۷] إلی إفراد کلّ منهما بالبحث کما فعلوه، و أمّا لو أرید بها الدّفعة، فلا علقة بین المسألتین، کما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- صاحب فصول، انصافا نکته جدید و خوبی را بیان کرده‌اند و درعین‌حال کلامشان قابل جواب و دارای پاسخ هست که اینک فرمایش ایشان را با توضیحات، بیان می‌کنیم:

توهم: اصولیین در باب اوامر، دو بحث را تقریبا به دنبال هم ذکر نموده‌اند:

۱- آیا صیغه امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار- بحث فعلی ما.

۲- آیا امر مولا- به طبیعت متعلّق می‌شود یا به فرد؟ مثلا- وقتی مولا- می‌گوید «اضرب» آیا مطلوب او طبیعت ضرب است یا افراد ضرب- بحث آینده ما.

تذکّر: اگر دو بحث را جدا، مطرح کردند معنایش این است که آن دو، هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند و هرکدام، مستقل هستند و چنین نیست که یکی تابع دیگری باشد و اصالت و تبعیّت مطرح باشد به عبارت واضح‌تر: وقتی دو مسئله، عنوان شد، ظاهرش این است که: جمیع اقوال در مسئله اوّل، می‌تواند در تمام اقوال در مسئله دوّم، دخالت داشته باشد یعنی اگر کسی قول اوّل را انتخاب کرد در مسئله دیگر، مختار است که هر قول را که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۶

بخواهد انتخاب کند- و بالعکس.

صاحب فصول رحمه اللّه کأنّ فرموده‌اند: اینکه اصولیین، آن دو بحث را عنوان کرده‌اند، ظاهرش این است که آن‌ها، دو بحث مستقل هستند یعنی جمیع اقوال در بحث اوّل- بحث مرّه و تکرار- با هریک از اقوال در بحث دوّم- بحث تعلّق امر به طبیعت یا فرد- سازگار است و در نتیجه، استقلال داشتن دو بحث، قرینه بر این است که: مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه فرد و افراد زیرا:

الف: اگر مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد باشد، باید مسأله محلّ بحث، دنباله مسأله دوّم، قرار گیرد به این کیفیّت که:

ابتدا باید این مسئله را مطرح کنیم که: آیا اوامر به طبایع، متعلّق است یا به افراد؟ اگر کسی قائل شد اوامر به طبایع متعلّق است در این صورت نمی‌تواند در بحث فعلی شرکت کند ولی اگر کسی قائل شد که اوامر به افراد متعلّق است، به دنبال آن قول، مسأله محلّ بحث- مرّه و تکرار- مطرح می‌شود که:

حال که اوامر به طبایع، تعلّق نمی گیرد بلکه متعلّق به افراد می‌شود، منظور، این است که امر به فرد واحد متعلّق می‌شود- که قائلین به مرّه می گویند- یا به افراد تعلّق می گیرد- که قائلین به تکرار می گویند- و یا اینکه به مطلق الفرد، تعلّق می گیرد و دلالت بر فرد واحد یا افراد ندارد[۶۸].

پس اگر مقصود از «مرّه و تکرار»، «فرد و افراد» باشد بحث مرّه و تکرار، اصالت پیدا نمی کند، از فروع مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌شود و نمی‌توانند استقلال داشته باشد یعنی کسانی که می گویند امر به طبیعت، متعلّق می‌شود، حقّ شرکت در این بحث را ندارند ولی آن‌ها که قائلند اوامر به افراد، متعلق می‌شود، می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸۷

- به همان نحو که بیان کردیم.

ب: چنانچه مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» باشد، یک مسأله مستقل هست در آن مسئله، بحثی از فرد و افراد نیست بلکه صحبت از دفعه و دفعات هست و دفعه و دفعات هم با فرد، سازگار است- در این مسئله- هم با طبیعت و قائلین به هر دو قول می‌توانند در این بحث، شرکت کنند، یعنی کسانی که معتقدند امر به طبیعت، متعلّق است، می‌توانند بحث کنند که:

آیا طبیعت، دفعهٔ واحده، متعلّق امر است یا طبیعت به دفعات، متعلّق امر، قرار گرفته و یا اینکه «طبیعت»، متعلّق امر است بدون اینکه عنوان دفعه و دفعات مطرح باشد.

و همچنین کسانی که می گویند امر، متعلّق به فرد هست در این بحث می‌توانند شرکت نمایند و بگویند آیا فرد، «دفعهٔ واحده» متعلّق امر است یا اینکه فرد «به دفعات» متعلّق امر است و یا اینکه «فرد» متعلّق امر است، دیگر دفعه و دفعات در متعلّق امر، مدخلیّت ندارد.

خلاصه: اگر بحث «مرّه و تکرار» بخواهد اصالت و استقلال داشته باشد، مجبور هستیم که مقصود از آن دو را دفعه و دفعات بگیریم ولی چنانچه مقصود از آن دو را فرد و افراد بدانیم، مسأله مرّه و تکرار در دنبال مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌شود- البتّه طبق بعضی از اقوال در آن مسئله که بیان کردیم- درحالی‌که ظاهر قضیّه، این است که بحث مذکور، استقلال دارد نه اینکه مرتبط به بحث دوّم و دنبال آن باشد پس نظر صاحب فصول، این است که مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه «فرد و افراد.»

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸۸

فاسد، لعدم العلقهٔ بینهما لو أرید بها الفرد أیضا، فإنّ الطّلب علی القول بالطّبیعهٔ إنّما یتعلّق بها باعتبار وجودها فی الخارج، ضرورهٔ أنّ الطّبیعهٔ من حیث هی لیست إلا هی، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ، و بهذا الاعتبار کانت مردّدهٔ بین المرّهٔ و التّکرار بکلا المعنیین، فیصحّ النّزاع فی دلالهٔ الصّیغهٔ علی المرّهٔ و التّکرار بالمعنیین و عدمها.

أمّا بالمعنی الأوّل فواضح، و أمّا بالمعنی الثّانی فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، و إنّما عبّر بالفرد[۶۹] لأنّ وجود الطّبیعهٔ فی الخارج هو الفرد، غایهٔ الأمر[۷۰] خصوصیّته و تشخّصه علی القول بتعلّق الأمر بالطّبائع یلازم المطلوب و خارج عنه ۷۱]، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ۷۲] ممّا یقوّمه [۱].

پاسخ مصنّف به مدّعای صاحب فصول

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: کلام صاحب فصول، تمام نیست و باید یک نکته، راجع به مسأله «مرّه و تکرار» و یک نکته هم راجع به «تعلّق امر به طبیعت یا فرد» ذکر کنیم تا مشخّص شود که توهّم صاحب فصول، باطل است و بحث مرّه و تکرار به هر دو [

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸۹

معنا[۷۳] قابل بحث و نزاع می‌باشد.

نکته اوّل: آیا کسانی که می‌گویند امر به طبیعت تعلّق می‌گیرد، مقصودشان این است که: امر به نفس طبیعت «من حیث هی هی» تعلّق می‌گیرد بدون اینکه حتّی وجود طبیعت، متعلّق امر باشد؟

به دو جهت، آن‌ها چنان منظوری ندارند:

الف: کسانی که می‌گویند طبیعت، متعلّق امر هست منظورشان این است که: طبیعت در خارج، وجود و تحقّق پیدا کند، مقصود واقعی آمر، وجود طبیعت در خارج است نه نفس طبیعت من حیث هی هی و لو اینکه وجود هم پیدا نکند.

ب: از علمای معقول هم شنیده‌اید که می‌گویند: «الطّبیعهٔ من حیث هی لیست الا هی» یعنی وقتی نفس طبیعت را درنظر می‌گیریم، صرف‌نظر از جهات خارجی و صرف‌نظر از وجود می‌کنیم در عالم طبیعت فقط خودش هست- «انّ الطّبیعهٔ من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ لا موجودهٔ و لا معدومهٔ.»

توجّه: کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلّق است مقصودشان وجود طبیعت است نه نفس طبیعت بما هی طبیعهٔ که جز، خودش هیچ نیست.

سؤال: اگر مقصود آن‌ها- در آن قول- وجود طبیعت است پس چرا بحث می‌کنند که امر به طبیعت متعلّق است یا به فرد؟ شما که طبیعت را به‌معنای وجود الطبیعهٔ می‌دانید، وجود طبیعت در خارج، چیزی غیر از افراد نیست.

جواب: اگر دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که بین وجود طبیعت و فرد، تفاوتی هست که:

فرد، عبارت از وجود با یک سری اضافات، خصوصیّات و تشخّصات فردی است به خلاف وجود الطّبیعهٔ، لذا می‌گوئیم خصوصیّات فردی در معنای فردیّت، مدخلیّت دارد امّا در وجود الطّبیعهٔ مدخلیّت ندارد، لازم به تذکّر است که: کسانی که معتقدند امر به وجود

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۰

طبیعت، متعلّق است، می‌گویند- فرضا- مولا- وجود انسان را طالب است امّا عوارض فردی، خصوصیّات زمانی و مکانی، خارج از دائره طلب مولا- هست- گرچه وجود انسان، همیشه همراه با خصوصیّات فردیّه هست- امّا قائلین به تعلّق امر به فرد می‌گویند، خصوصیّات مذکور در متعلّق امر، مدخلیّت دارد بنابراین هم قائل تعلّق امر به طبیعت و هم قائل تعلّق امر به فرد، قبول دارد که متعلّق امر، عبارت از وجود طبیعت است ولی نزاعشان در این است که: آن عوارض و خصوصیّات زائده بر وجود که لا محاله همراه وجود طبیعت هست، آیا در متعلّق امر دخالت دارد یا ندارد به نحوی که بیان کردیم ۷۴].

نکته‌ای که در مسئله آینده باید مورد نظر باشد، این است که: قائلین به تعلّق امر به طبیعت، مقصودشان از آن طبیعت، ذات طبیعت نیست بلکه منظور، وجود طبیعت است.

نکته دوّم: مطلبی را که باید متذکّر شویم، این است که: اگر مرّه و تکرار را به‌معنای فرد و افراد بدانیم، مقصود از فرد و افراد چیست؟

مقصود از «فرد»، آن فرد در مسأله «تعلّق امر به طبیعت یا فرد» نیست بلکه منظور از فرد در محلّ بحث، یعنی «وجود واحد» و منظور از افراد «وجودات متعدّد» است در نتیجه، کسانی که می‌گویند مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد است، منظورشان این است که آیا امر، اقتضا دارد که طبیعت، یک وجود پیدا کند یا چند وجود، آن‌ها گرچه تعبیر به فرد کرده‌اند و فرد، یعنی وجود همراه با خصوصیّات فردیّه لکن منظورشان از فرد، آن فرد در مقابل وجود طبیعت- در مسئله آینده- نیست بلکه مقصودشان از «فرد و افراد» وجود واحد و وجودات متعدّد است.

جمع‌بندی: در مسأله آینده- تعلّق امر به طبیعت یا فرد- مقصود از طبیعت، وجود طبیعت است- نه نفس طبیعت بما هی هی- و منظور از فرد و افراد- در بحث مرّه و تکرار-

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۱

تنبیه: لاـ إشـكال بنـاء على القول بـالمرّه فى الامتثـال، و أنّه لاـ مجـال للاتيان بالمأمور به ثانيا، على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال [۱].

وجود واحد و وجودات متعدّد هست.

حال که آن دو نکته برای شما مشخّص شد، پاسخ صاحب فصول را چنین بیان می‌کنیم که:

توهم صاحب فصول باطل است: شـما- صاحب فصول- فرمودید: اگر مقصود از مرّه و تکرار، «فرد و افراد» باشد بحث فعلی استقلال نـدارد و دنبـال مسأله آینـده است، پاسخ ما این است که: شـما خیال کردیـد مقصود از فرد و افراد- در محلّ بحث- فرد و افراد در بحث آینـده است درحـالی که منظور از فرد و افراد- در محـلّ بحث- وجود واحـد و وجودات متعـدّد است که در این صورت، تمام کسانی که در آن مسـئله، شرکت نمودند در بحث فعلی هم می‌توانند شرکت کنند، همان‌طور که قائل به تعلّق امر به فرد می‌توانست شرکت کنـد- که صاحب فصول هم قبول داشت- قائلین به تعلّق امر به طبیعت هم می‌توانند در بحث فعلی شـرکت نمایند زیرا: قائل به تعلّق امر به طبیعت می‌گویـد: مقصود من از «طبیعت» وجود طبیعت است لـذا او می‌تواند در بحث فعلی شـرکت کند و بگوید، آیا این وجود طبیعت که متعلّق امر هست وجود واحـد طبیعت است- که قائـل به مرّه می‌گویـد- یـا وجودات متعـدّد است- که قائـل به تکرار می‌گوید- یا اینکه نه، فقط «وجود طبیعت» است و مسـئله وحدت و تعدّد مطرح نیست- قول کسانی که هم مرّه و هم تکرار را نفی می‌کردند.

نتیجه: مرّه و تکرار به هر معنـائی که باشـد، یک بحث اصـیل و مسـتقلّی هست و تمام اقوال و قائلین در آن بحث می‌تواننـد در بحث فعلی شرکت کنند بنابراین، توهم صاحب فصول رحمه اللّه فاسد است.

بنا بر قول به مرّه، کیفیّت امتثال چگونه است؟

[۱]- اگر قائـل شویم امر، دلالـت بر مرّه می‌کنـد- خواه معنـای «مرّه» فرد باشـد یـا دفعه- در این صورت اگر یک فرد از مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند، امتثال امر مولا شده

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۹۲

- بنا بر اینکه مقصود از مرّه، فرد باشـد- و چنانچه مأمور به، یک‌دفعه، تحقّق پیـدا کنـد خواه در ضـمن یک فرد باشـد یا ضـمن چند فرد، باز هم امتثال امر مولا حاصل شـده بنابراین در دو فرض مـذکور، امتثال با امر مولا تحقّق پیدا کرده زیرا فرض ما این بود که در مأمور به عنوان مرّه، معتبر است و چون عنوان مزبور، تحقّق پیدا کرده پس قطعا امتثال، حاصل شده، غرض مولا محقّق گشته و امر او ساقط شده است.

سؤال: آیـا برای مرتبه دوّم می‌توان امر مولا را امتثال نمود یا اینکه چون غرض مولا حاصل شـده و امر او ساقط گشـته، امتثال ثانوی، مفهومی ندارد؟

جواب: وقتی امتثـال- مرّة- حاصـل شـد، دیگر محلّی برای امتثـال امر مولا نیست زیرا مأمور به با امتثال اوّل، تحقّق پیـدا کرد و امری وجود ندارد تا امتثال ثانوی شود و قاعده کلّی، این است که امتثال بعد الامتثال، تعقل و تصوّری ندارد.

نتیجه: بنا بر قول به مرّه، کیفیّت امتثال مشخّص است.

بنا بر قول به تکرار، کیفیّت امتثال چگونه است؟

بنا بر قول به تکرار[۷۵]، باید ملاحظه کرد که تا چه مقدار، تکرار، کفایت می‌کند آیا مسمّای تکرار، کافی است یا نه؟
به عبارت دیگر باید مشخّص شود که آیا قائل به تکرار، حدّ اقل تکرار را لازم می‌داند یا نه؟
اگر حدّ اقل تکرار را کافی بداند در این صورت با دو مرتبه، اتیان مأمور به، امتثال حاصل می‌شود امّا چنانچه قائل به تکرار بگوید: باید مکلّف، آن‌قدر، مأمور به را اتیان نماید تا مولا بگوید کافی است، در این صورت هم وضع امتثال مشخّص است یعنی باید آن‌قدر، مأمور به، اتیان شود تا از ناحیه مولا ترخیص در ترک برسد و تا وقتی ترخیص
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۳
و أمّا علی المختار من دلالته علی طلب الطّبیعة من دون دلالة علی المرّة و لا علی التّکرار، فلا یخلو الحال: إمّا أن لا یکون هناک إطلاق الصّیغة فی مقام البیان، بل فی مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل [۱].

نیامده باید در حال امتثال و اتیان مأمور به بود.
خلاصه: باید دید که منظور قائلین به تکرار چیست و به همان اکتفا نمود.

بنا بر مختار مصنّف، کیفیّت امتثال چگونه است؟

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دالّ بر تکرار است- لا بمادّتها و لا بهیئتها- بلکه مفاد صیغه، عبارت از طلب ماهیّت است، حال باید ببینیم بنا بر مختار ایشان، کیفیّت امتثال، چگونه است و آیا می‌توان بیش از یک امتثال نمود یا نه؟
بیان ذلک: مسئله، دارای دو فرض است: ۱- گاهی صیغه افعل که در مقام امر، واقع شده فاقد اطلاق است یعنی مولا در صدد بیان تمام مراد خود[۷۶] نبوده بلکه در مقام اهمال ۷۷] و[۷۸] اجمال گوئی بوده و مقدّمات حکمت هم تمام نیست، در این صورت برای جواز امتثال ثانی نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسّک کرد بلکه می‌توان به‌وسیله اصل عملی ۷۹] وظیفه خود
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۴
و إمّا أن یکون إطلاقها فی ذلک المقام، فلا إشکال فی الاکتفاء بالمرّة فی الامتثال [۱].

را مشخص نمود که:
آیا بعد از اینکه امر مولا را امتثال نمودیم، امتثال ثانی جایز است یا نه، در این فرض که شک در جواز و عدم جواز داریم، مقتضای اصل برائت، این است که ممنوعیّتی برای امتثال ثانی وجود ندارد.
[۱]- ۲- امّا چنانچه مولا در صدد بیان تمام خصوصیّات مراد خود بوده و صیغه افعل در مقام بیان وارد شده باشد- وجود اطلاق لفظی- در این صورت در دو مقام باید بحث کرد:
الف: بر مکلّف، چه مقدار لازم است که امتثال کند؟
مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند تردیدی نیست که اگر مکلّف، اکتفای به مرّه بکند، امتثال امر مولا حاصل شده یعنی اگر مأمور به را یک‌دفعه به هر کیفیّتی اتیان نماید، کافی است خواه در ضمن آن یک‌دفعه، یک فرد را اتیان نماید یا چند فرد را در عرض هم ایجاد نماید بالاخره در این صورت، ملاک «دفعه» می‌باشد و با اتیان آن، عبد به وظیفه خود عمل کرده و ملزمی برای تکرار ندارد زیرا مولا طبیعت مأمور به را طلب کرده و بحثی از تکرار نکرده بود و عبد هم همان را اتیان نمود.
یادآوری: در فرض مذکور، نظر مصنّف با عقیده قائلین به مرّه، متّحد است، همان‌طور که قائلین به مرّه، اتیان یک مرتبه از مأمور به

را کـافی می‌دانسـتند ما هم مکفی می‌دانیم منتها علّت کفایت به‌نظر قائلین به مرّه، این بود که عنوان «مرّه» به‌صورت قیـد در مأمور به مأخوذ است ولی علّت کفایت به نظر ما، این است که صیغه امر دلالت بر ماهیّت و طبیعت می کند و «الطبیعة یوجد بوجود فردٍ ما.»

نتیجه: اکتفای به مرّه در ضمن یک فرد یا چند فرد عرضی بلا اشکال جائز و مکفی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۵

و إنّمـا الإشـکال فی جواز أن لاـ یقتصـر علیهـا، فـإنّ لازم إطلاق الطّبیعـة المأمور بها، هو الإتیان بها مرّة أو مرارا لا لزوم الاقتصار علی المرّة، کما لا یخفی [۱].

و التّحقیـق: إنّ قضـیّة الإطلاـق إنّمـا هـو جواز الإتیـان بهـا مرّة فی ضـمن فرد أو أفراد، فیکون إیجادهـا فی ضـمنها نحوا من الامتثـال، کإیجادها فی ضـمن الواحد، لا جواز الإتیان بها مرّة و مرّات، فإنّه مع الإتیان بها مرّة لا محالة یحصل الامتثال و یسقط به الأمر، فیما إذا کـان امتثـال الأـمر علّـة تامّـة لحصول الغرض الأقصـی، بحیث یحصـل بمجرّده، فلا یبقی معه مجال لإتیانه ثانیا بـداعی امتثال آخر، أو بـداعی أن یکون الإتیانان امتثالا واحـدا، لما عرفت من حصول الموافقـة بإتیانها، و سـقوط الغرض معها، و سـقوط الأمر بسـقوطه، فلا یبقی مجال لامتثاله أصلا [۲].

است و امتثال با امر مولا حاصل می‌شود.

[۱]- ب: فرض دوّم، این است که آیـا مکلّف می‌توانـد به یک مرتبه، امتثال، اکتفا نکنـد، به عبارت دیگر: آیا برای او جائز است که ثانیا و ثالثا مأمور به را به قصد امتثال، اتیان کند یا نه؟

بـدوا چنین به نظر می‌رسـد که: لاـزمه اطلاق کلام مولا، این است که مکلّف تا روز قیامت هم می‌توانـد مأمور به را به قصـد امتثال، اتیان نماید- اتیان افراد در طول هم- زیرا فرض مسئله در موردی است که قید و عنوان «مرّه» در مأمور به مأخوذ نیست.

مصـنّف رحمه اللّه ابتداء نظر مذکور را ابراز کرده‌اند امّا بعدا تحت عنوان «و التحقیق انّ قضـیّة ...» قائل به تفصـیل شده و دو صورت برای آن ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۲]- ۱- مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: در مورد بعضی از اوامر، چنین است که به مجرّدی که مأمور به در خارج اتیان شد، غرض مولا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۶

و إمّا إذا لم یکن الامتثال علّـة تامّة لحصول الغرض ۸۰]، کما إذا أمر بالماء لیشـرب أو یتوضّأ فأتی به، و لم یشـرب أو لم یتوضّأ فعلا، فلا یبعد صحّة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقا، کما کان له ذلک قبله، علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء [۱].

حاصل می‌شود و حالت انتظاری هم باقی نمی‌ماند.

مثال: مولا به عبـدش دسـتور می‌دهـد که آن بچّه را سیراب کن در این صورت با آوردن آب و سیراب کردن کودک، غرض مولا حاصل می‌شود.

در فرض مـذکور، تحقیق مطلب، این است که: مقتضای اطلاق صیغه امر، آن است که عبـد می‌تواند فقط یک دفعه- مرّة- مأمور به را اتیان نماید منتها در آن یک‌دفعه، جائز است که یک فرد از مأمور به را اتیان کند یا اینکه چند فرد[۸۱] را در عرض هم بیاورد امّا مقتضای اطلاق لفظی کلام مولا، جواز اتیان مأمور به ثانیا[۸۲]- ثالثا و رابعا- نیست زیرا وقتی یک دفعه- مرّة- مأمور به اتیان شد، لا محـاله، امتثال امر مولا حاصل و در نتیجه، امر او ساقط می‌شود و مجالی برای امتثال، باقی نمی‌مانـد و امتثال بعـد الامتثال مشـروعیّت ندارد.

[۱]- ۲- مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی مولا نیست: مقدمه:

گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود نزدیک شود.

مثال: مولائی به عبد خود، دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدفش این

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۹۷

است که با آن وضو بگیرد پس در مثال مذکور باید دو غرض، تصوّر کرد:

الف: غرض نهائی مولا، این است که با آن، وضو بگیرد، بدیهی است به مجرّد اینکه عبد، برای مولا آب را حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصی حاصل می‌شود که مولا با آن آب، وضو بگیرد.

ب: غرض دیگر مولا، این است که دسترسی به آب پیدا کند لکن تمکّن از آب، هدف اصلی مولا نیست.

در صورت اخیر- که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض اقصی نیست- هنگامی که عبد، امتثال امر کرد، آب را در اختیار مولا- قرار داد و او تمکّن از آب پیدا کرده، ولی هنوز حالت انتظار مطرح است و غرض نهائی مولا- توضّؤ- حاصل نشده، بعید نیست صحّت تبدیل امتثال به اتیان فرد دیگر به این کیفیّت: عبد می‌تواند آن ظرف آبی را که در اختیار مولا قرار داده، بردارد و یک ظرف دیگر نزد او بگذارد، خواه آب ظرف دوّم، بهتر و نظیف‌تر باشد خواه بهتر نباشد کما اینکه به نظر ما می‌تواند یک ظرف آب به ظرف اوّل، ضمیمه کند و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان‌طور که آن عبد، قبل از امتثال، مختار بود و می‌توانست هر ظرفی را انتخاب نماید- تکمیل و تفصیل این مسئله در بحث اجزاء خواهد آمد.

جمع‌بندی: در صورتی که کلام مولا، دارای اطلاق هست اگر با امتثال اوّل، غرض نهائی مولا، حاصل می‌شود نه تبدیل امتثال، جائز است و نه امتثال بعد الامتثال ولی چنانچه غرض نهائی مولا با امتثال اوّل حاصل نمی‌شود در این صورت، تبدیل امتثال و امتثال بعد الامتثال جائز است.

سؤال: از چه طریقی متوجّه می‌شویم که غرض نهائی مولا حاصل شده یا نه؟

جواب: بحث مذکور، صغروی است و فعلا بحث ما در کبرای قضیّه است.

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۹۸

المبحث التّاسع: الحقّ أنّه لا دلالهٔ للصّیغهٔ، لا علی الفور و لا علی التّراخی، نعم قضیّهٔ إطلاقها جواز التّراخی، و الدّلیل علیه تبادر طلب إیجاد الطّبیعهٔ منها، بلا دلالهٔ علی تقییدها بأحدهما [۱].

مبحث نهم «فور و تراخی»

[۱]- سؤال: آیا صیغه امر، دلالت بر فور می‌کند یا تراخی یا هیچ‌کدام؟

مثلا- وقتی مولا می‌گوید «اضرب» معنایش «اطلب منک الضّرب فورا»، می‌باشد یعنی آن طبیعتی که مطلوب من هست، ایجاد آن، مقیّد به فوریّت است یا اینکه مقیّد به نقطه مقابل آن، یعنی تراخی می‌باشد؟

و آیا کسانی که قائل به تراخی هستند، مقصودشان این است که تراخی «جائز» است و عبد می‌تواند اتیان مأمور به را مؤخّر کند یا اینکه منظورشان، این است که تراخی «واجب» است و حتما باید موافقت، مؤخّر از صیغه امر باشد.

جواب: حقّ مطلب، این است که نه مادّه صیغه امر و نه هیئت آن، هیچ‌کدام، دلالت بر فور یا تراخی ندارند.

دلیل بر عدم دلالت صیغه امر بر «فور و تراخی» این است که: وقتی صیغه افعل را می‌شنویم، متبادر از آن، طلب ایجاد طبیعت است نه قید فوریّت مطرح است نه تراخی.

یادآوری: از عبارت مصنّف- بلا دلالهٔ علی تقییدها باحدهما- استفاده می‌شود که:
منظور قائلین به تراخی «لزوم تراخی» است نه «جواز تراخی» یعنی: همان‌طور که قائل به فوریّت می‌گوید معنای اضرب، «اطلب منک الضّرب فورا» هست، مقصود قائل به تراخی هم «اضرب متراخیا» هست یعنی صیغه را مقیّد به تراخی می‌داند لکن ما- مصنّف- در مقابل آن‌ها می‌گوئیم، هیچ‌گونه تقییدی مطرح نیست.
قوله: «نعم قضیّهٔ اطلاقها جواز التراخی.»
مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: مقتضای اطلاق صیغه افعل- در صورت تمامیّت مقدّمات
إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۹
فلا بد فی التّقیید من دلالهٔ أخری، کما ادّعی دلالهٔ غیر واحد من الآیات علی الفوریّهٔ [۱].

حکمت- جواز تراخی هست.
بدیهی است که جواز تراخی با قول به تراخی، فرق می‌کند زیرا قائلین به تراخی، معتقد به «وجوب» آن هستند ولی ما از اطلاق صیغه، «جواز» تراخی را استفاده می‌کنیم یعنی اگر مولا گفت اضرب و مقدّمات حکمت، تمام بود لزومی ندارد که «ضرب» فورا تحقّق پیدا کند بلکه مکلّف هم مخیّر است که بلافاصله، مأمور به را اتیان کند و هم می‌تواند مع التّراخی آن را انجام دهد امّا هیچ‌کدام- فوریّت و تراخی- قید در مأمور به، یا طلب و یا مطلوب نیست.
[۱]- بعضی گفته‌اند: صیغه افعل دلالت بر فوریّت نمی‌کند لکن آیاتی از قرآن کریم، دلالت بر فوریت می‌کند. بدیهی است که آن‌ها از طریق دلالت صیغه افعل- لغت، وضع، مادّه و هیئت افعل- چنان برداشتی نکرده‌اند. آن آیات عبارت است از:
الف: «وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ»[۸۳].
تقریب استدلال: قبلا ثابت کردیم که هیئت افعل، دلالت بر وجوب دارد پس فعل امر، یعنی «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت می‌کند، و سارعوا الی «مغفرهٔ» من ربّکم، مغفرت، فعل پروردگار متعال است و ما نمی‌توانیم به عمل پروردگار، مسارعت داشته باشیم پس مقصود از مغفرت «سبب مغفرت» هست و برای موجب مغفرت چه کاری مهم‌تر از امتثال اوامر خداوند متعال هست بنابراین، معنای «و سارعوا الی مغفرهٔ» چنین است: «یجب المسارعهٔ الی سبب المغفرهٔ و اتیان المأمور به من اسباب المغفرهٔ فیجب المسارعهٔ الیها» پس به مقتضای آیه شریفه، اتیان مأمور به، مسارعت و وجوب فوری دارد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۰
و فیه منع، ضرورهٔ أنّ سیاق آیهٔ «وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ» و کذا آیهٔ «فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ»* إنّما هو البعث نحو المسارعهٔ إلی المغفرهٔ و الاستباق الی الخیر، من دون استتباع ترکهما للغضب و الشرّ، ضرورهٔ أنّ ترکهما لو کان مستتبعا للغضب و الشرّ، کان البعث بالتّحذیر عنهما أنسب، کما لا یخفی، فافهم [۱].

ب: «... فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ» إِلَی اللَّهِ مَرْجِعُکُمْ جَمِیعاً فَیُنَبِّئُکُمْ بِما کُنْتُمْ فِیهِ تَخْتَلِفُونَ.[۸۴]
تقریب استدلال: «استبقوا» صیغه امر و دالّ بر وجوب است و کلمه «الخیرات» هم جمع محلّی به الف و لام و شامل تمام خیرات می‌شود و چه چیزی بالاتر از امتثال امر مولا و انجام دستورات او می‌باشد لذا معنای «فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ»* یعنی «یجب الاستباق الی کلّ خیر» و اتیان مأمور به از مصادیق استباق به خیر است پس: «یجب الاستباق الی الاتیان بالمأمور به الذی هو من جملهٔ الخیرات.»
نتیجه: با توجّه به دو آیه مذکور باید در شرعیّات قائل به «وجوب مسارعت و استباق» و «فوریت» آن دو بشویم.
[۱]- مصنّف رحمه اللّه سه اشکال و در حقیقت سه جواب نسبت به استدلال مذکور بیان کرده‌اند:

۱- آری ۸۵] آیات مذکور در مقام تحریک مکلف به «مسارعت» و «استباق» می‌باشد و گرچه با هیئت افعل آن را بیان کرده و صیغه امر، «ظهور» در وجوب دارد لکن سیاق آن آیات، دلالت بر بعث وجوبی نمی‌کند زیرا اگر مسارعت و استباق، دو امر «واجب» بودند به نحوی که بر ترک و مخالفتشان عذاب و عقابی مطرح بود، مناسب بود که در مقام بعث، مکلّفین را متوجّه آن عذاب نمایند و بگویند: اگر مسارعت و استباق ننمائید، مستحق

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۱

مع لزوم کثرهٔ تخصیصه فی المستحبّات، و کثیر من الواجبات بل أکثرها، فلا بد من حمل الصّیغهٔ فیهما علی خصوص النّدب أو مطلق الطّلب [۱].

عذاب خواهید بود مثلا چنین بگویند «احذروا من الغضب و الشرّ بالمسارعهٔ و الاستباق» لذا از اینکه بحثی از عذاب نشده و مستقیما بعث، نسبت به استباق و مسارعت نموده‌اند کأنّ استفاده می‌شود که بعث «وجوبی» مطرح نیست که بر ترکش استحقاق عقوبت مترتّب شود بلکه آن دو آیه در صدد بیان یک حکم استحبابی هستند.

قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به این است که: اشکال- جواب- مذکور در تمام واجبات شرعیّه که با صیغه امر، بیان شده جاری است.

[۱]- ۲: با قطع‌نظر از جواب اوّل، پاسخ دیگری هم در برابر مستدلّین به آیات داریم که: قرینه‌ای وجود دارد که منظور از «طلب»، طلب وجوبی نیست زیرا «سبب مغفرت» که اختصاص به واجبات ندارد بلکه مستحبّات- مانند صلاهٔ اللیل- هم از اسباب مغفرت است و در آیه دوّم هم کلمه «الخیرات» استعمال شده که جمع محلی به الف و لام هست و شامل تمام خیرات می‌شود و اختصاصی به واجبات ندارد، نماز شب هم یکی از خیرات است، در نتیجه وقتی آن دو آیه، شامل مستحبّات هم شد، چگونه می‌توان گفت: «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت دارد آیا در مستحبّات، وجوب مسارعت، مطرح است و آیا در مستحبّات، وجوب استباق مطرح است؟

بنا بر آنچه که گفته شد اگر «سارعوا» و «استبقوا» را بر ظاهرشان حمل کنیم لازمه‌اش این است که مستحبّات هم وجوب مسارعت و استباق دارند درحالی‌که واجباتی داریم که چنین نیستند. آیا نماز که از اهمّ فرائض هست در اوّل وقت، وجوب مسارعت دارد یا این که اوّل وقت، دارای فضیلت هست؟ آری اگر وقت ضیق شود از باب تنگی وقت باید

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۲

و لا- یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعهٔ و الاستباق، و کان ما ورد من الآیات و الرّوایات فی مقام البعث نحوه إرشادا إلی ذلک، کالآیات و الرّوایات الواردهٔ فی الحثّ علی أصل الإطاعهٔ، فیکون الأمر فیها لما یترتّب علی المادّهٔ بنفسها، و لو لم یکن هناک أمر بها، کما هو الشّأن فی الأوامر الإرشادیّهٔ [۱].

نماز را فورا اتیان نمود.

نتیجه: اگر آن دو صیغه امر را بر ظاهرشان حمل نمائیم، مستلزم تخصیص اکثر هست و تخصیص اکثر مستهجن می‌باشد پس یا باید آن‌ها را حمل بر خصوص «ندب» نمائیم و یا اینکه بگوئیم دالّ بر مطلق طلب هستند که در این صورت باید دلیل و قرینه‌ای باشد و دلالت کند که در فلان مورد، مسارعت و استباق، واجب است.

[۱]- ۳: اصلا آیه مسارعت و استباق، دلالت بر حکم مولوی ندارند تا بحث کنیم آیا آن حکم مولوی، وجوبی است یا استحبابی یا اعمّ از وجوبی و استحبابی می‌باشد.

سؤال: از کجا و به چه طریقی می گوئید ارشادی است؟

جواب: آن دو آیه، سنخ آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ...»[۸۶] هست، آیه مذکور، مکلّفین را ارشاد می کند به همان اطاعتی که «عقل» مستقلا حکم به اطاعت پروردگار متعال می‌نماید و همان ملاکی که در آیه اطاعت، وجود دارد در آیه استباق و مسارعت، موجود است.

سؤال: ملاک ارشادی بودن «امر» و ویژگیهای آن چیست؟

اگر در موردی عقل، مستقلا حکم به «حسن» شیء نماید به نحوی که اگر دلیل شرعی هم نباشد، عقل به نحو استقلال، حاکم برآن مورد باشد، در این صورت اگر از شارع

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰۳

مقدّس، حکمی و امری صادر شود، ظهور در ارشاد به حکم عقل دارد در محلّ بحث هم، چنین است که: با قطع‌نظر از امر شارع، عقل مستقلا حکم به استباق به خیرات و مسارعت به امور معنوی می کند، مانند اطاعت اللّه که اگر آیه شریفه «أَطِیعُوا اللَّهَ ...»* هم نباشد، عقل مستقلا می گوید: اطاعت پروردگار متعال، لازم است و ما نتیجه می گیریم در مواردی که عقل مستقلا حکمی دارد «ظاهرش» این است که ارشادی می‌باشد. بدیهی است که احکام و اوامر ارشادی، اصالت و موضوعیّت ندارند، بر نفس موافقت و مخالفت با آنها ثواب و عقابی مطرح نیست و به اصطلاح علمی، امر ارشادی تابع مرشد الیه خود هست، اگر مرشد الیه آن، یک حکم لزومی باشد امر ارشادی هم همان چهره را به خود می گیرد و اگر مرشد الیه آن، حکم استحبابی باشد، امر ارشادی هم تابع همان است به عبارت دیگر: اوامر ارشادی، خودشان چندان نقشی ندارند بلکه نقش اصلی مربوط به مادّه- مرشد الیه- می‌باشد و «امر» در تمام آیات مذکور برای آن اثری است که بر مادّه، مترتّب می‌شود یعنی آن اثری که بر «اطاعت، استباق و مسارعت» مترتّب است در محلّ بحث با قطع‌نظر از آن دو آیه «عقل» حکم به حسن مسارعت و استباق می کند ولی این‌طور نیست که اگر کسی مسارعت را ترک کند مرتکب قبیحی شده باشد یا موجب عذابی از او صادر شده باشد.

جمع‌بندی: اوامر وارده در دو آیه محلّ بحث، اصلا مولوی نیست تا بحث کنیم آیا مسارعت و استباق، مستحب است یا واجب بلکه اوامر مذکور، ارشادی هستند و نفس اوامر ارشادی، اثری ندارند بلکه باید دید با قطع‌نظر از آن اوامر، استباق و مسارعت، لزوم دارند یا نه و گفتیم عقل حکم به «حسن» آنها می کند.

خلاصه: دلیلی که دلالت بر فوریّت بکند، نداریم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰۴

فافهم ۸۷] [۱].

---

[۱]- دو احتمال در امر به «فهم» داده می‌شود: ۱- امر به دقّت در مطلب نموده‌اند.

۲- اگر بنا باشد در مواردی که عقل مستقلا حکمی و مطلبی را بیان نموده، شرع هم نهی یا امری نسبت به آن صادر نموده باشد، شما بگوئید امر و نهی شارع، ارشادی هست، مشکلی پیش می آید که:

مثلا- عقل مستقلا حکم به قبح ظلم می کند و از طرفی آیات و روایات هم با لحن شدید و غلیظی نهی از ظلم نموده‌اند آیا شما می‌توانید ملتزم شوید که تمام آن احکام و اوامر صادره از طرف شارع مقدّس، ارشادی هست و خودشان ثواب و عقابی ندارند بلکه باید به عقل مراجعه کرد و دید عقل چه می گوید؟

صرف اینکه عقل در موردی حکمی دارد، سبب نمی‌شود ما اوامر وارده از طرف شارع را بر ارشاد، حمل نمائیم.

اشکال: پس چرا «امر» در آیه اطاعت را حمل بر ارشاد می کنید؟

جواب: علّت حمل بر ارشاد، این نیست که عقل مستقلا حکم به وجوب اطاعت می کنـد، بلکه علّتش این است که: اگر آن را حمل بر ارشاد نکنیم، مستلزم دور و تسلسل است زیرا اگر آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ ...»* در صدد باشد که بگوید: «یجب اطاعـهٔ اللّه» می‌دانیـد که نفس کلمه «اطیعوا»، یـک امر است، کـدام دلیـل می گویـد «لزوم اطاعت»، وجوب دارد آیا نفس آیه «أَطِیعُوا ...»* شامـل خودش می‌شود؟ خیر، لـذا برای اینکه مسـتلزم دور نباشـد مجبور هستیم بگوئیم امر در آن آیه، ارشادی هست به خلاف آیه «وَ سارِعُوا ...» و «فَاسْتَبِقُوا ...»* که چنان مشکلی در آن‌ها مطرح نیست و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۵

تتمّـهٔ: بناء علی القول بالفور، فهل قضـیّهٔ الأمر الإتیان فورا ففورا بحیث لو عصـی لوجب علیه الإتیان به فورا أیضا، فی الزّمان الثّانی، أو لا؟ وجهان: مبنیّان علی أنّ مفاد الصّیغهٔ علی هذا القول، هو وحدهٔ المطلوب أو تعدّده، و لا یخفی أنّه لو قیل بدلالتها علی الفوریّهٔ، لما کان لها دلالهٔ علی نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده، فتدبّر جیّدا [۱].

وجهی ندارد که از «ظاهر» آن‌ها صرف‌نظر نموده و حمل بر ارشاد کنیم.

[۱]- مصـنّف رحمه اللّه بنا بر قول به فوریّت، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: از نظر قائلین به فوریّت، معنای جمله «اضـرب» چیست؟ آیا مفهومش این است که اگر مکلّف فورا مـأمور به را اتیان نکرد در زمان ثانی، هم تکلیف «اضـرب» متوجّه او هست یا اینکه در زمان دوّم، مکلّف به «ضرب» نیست زیرا «ضرب» فوری بود و آن‌هم که واقع نشد پس دیگر تکلیفی متوجّه عبد نیست؟ و همچنین اگر در زمان ثانی مخالفت کرد، در زمان سوّم هم «ضرب» مأمور به هست یا نه؟

دو وجه در مسئله هست: وقتی مولاـ امری را صادر می کنـد و فرضا می گویـد: «اضـرب» آیا او دو مطلوب و دو غرض دارد که یک مطلوب او اصـل ضـرب و مطلوب دوّمش، وقوع الضّـرب فی الزّمـان الاـوّل هست به نحوی که اگر مکلّف بـا مطلوب دوّم، مخـالفت کرد، خواسـته اوّل- اصـل ضـرب- به قوّت خود بـاقی است، یـا اینکه خیر، مقیّـد و قیـد، مجموعا مطلوب مولا هست و خواسـته مولا «ضرب فوری» هست و چنانچه با قید آن، مخالفت شود دیگر او مطلوبی ندارد و اصل ضرب به تنهائی متعلّق طلب او نیست بنابراین، مسئله، مبتنی بر وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب است، اگر قائل به فوریّت، معتقد به تعدّد مطلوب باشد با مخالفت در لحظه اوّل، باید در زمان دوّم با امر مولا موافقت نمایـد و چنانچه او معتقد به وحدت مطلوب باشد، با مخالفت در زمان اوّل، دیگر برای مولا مطلوبی وجود ندارد تا اتیان شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۶

الفصل الثّالث

الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء فی الجملهٔ[۸۸] بلا شبههٔ[۸۹]، و قبل الخوض فی تفصـیل المقام و بیان النّقض و الإبرام، ینبغی تقدیم أمور: [۱].

سؤال: راه تشخیص تعدّد یا وحدت مطلوب چیست؟

جواب: در صورتی که قائل به فوریّت شویم، جهت مذکور را نمی‌توان از صـیغه امر، استفاده کرد، باید به‌وسیله دلیل خارجی، آن را تشخیص دهیم که آیا مطلوب مولا متعدّد است یا واحد؟

فصل سوّم «مبحث اجزاء»

اشاره

[۱]- یکی از مباحث اصولی، این است که: «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا» یعنی: آیا اگر کسی مأمور به را با تمام خصوصیّاتش اتیان نماید، مقتضی کفایت هست یا نه؟

اجمالا باید بگوئیم که اتیان مأمور به به وجه مذکور فی الجملة- یعنی: نسبت به امر خودش- مقتضی اجزا هست گرچه نسبت به امر واقعی، مجزی نباشد- البتّه تفصیل مسئله را ضمن بحث فعلی بیان خواهیم کرد.

قبل از شروع در بحث باید اموری را در رابطه با الفاظ وارده در عبارت مذکور- الاتیان بالمأمور به ...- بیان کنیم که مثلا منظور از: عناوین «علی وجهه»، «یقتضی» و «اجزاء» چیست که اینک به بیان آن امور می‌پردازیم.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۰۷

أحدها: الظّاهر أنّ المراد من (وجهه)- فی العنوان- هو النّهج الذی ینبغی أن یؤتی به علی ذاک النّهج شرعا و عقلا، مثل أن یؤتی به بقصد التّقرب فی العبادة [۱].

امر اوّل مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟

[۱]- لازم به تذکّر است که معنای کلمه «الاتیان» واضح است و مقصود از کلمه مذکور، این است که مکلّف، مأمور به را در خارج بیاورد و جامه عمل به آن بپوشاند.

بحث اصلی در امر اوّل، راجع به‌عنوان «علی وجهه» هست که سه معنا یا سه احتمال درباره آن، ذکر می‌کنیم:

۱- مقصود از عنوان مذکور، این است که مکلّف، مأمور به را به آن کیفیّت و به آن نهجی که لازم است، تحقّق بخشد به عبارت دیگر: مراد، این است که باید مأمور به، واجد خصوصیّاتی باشد که از طرف شرع یا عقل، معتبر شده.

خصوصیّات شرعی، مانند اجزا و شرائط مأمور به و خصوصیّت عقلی مانند اعتبار و رعایت قصد قربت در مأمور به می‌باشد، البتّه به آن معنائی که ما در مبحث پنجم- در مقدّمه دومش- بیان کرده و گفتیم: اگر قصد قربت به‌معنای «داعی الامر»[۹۰] باشد، شارع مقدّس نمی‌تواند آن را به‌صورت شرطیّت یا جزئیّت در متعلّق امر خود، اخذ نماید[۹۱]، بلکه قصد قربت از کیفیّات و شئون اطاعت است و در باب اطاعت، عقل حکم به اعتبار قصد قربت می‌کند، البتّه در مواردی که غرض مولا بدون قصد قربت، حاصل نمی‌شود و یا در مواردی که شکّ در حصول غرض او داریم.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۰۸

لا خصوص الکیفیّة المعتبرة فی المأمور به شرعا، فإنّه علیه یکون (علی وجهه) قیدا توضیحیّا، و هو بعید، مع أنّه یلزم خروج التّعبّدیّات عن حریم النّزاع، بناء علی المختار، کما تقدّم من أنّ قصد القربة من کیفیّات الإطاعة عقلا، لا من قیود المأمور به شرعا [۱].

خلاصه: مقصود از عنوان «علی وجهه» تمام خصوصیّات معتبره «شرعیّه» و «عقلیّه» هست.

[۱]- ۲: مقصود از عنوان «علی وجهه»، این است که مکلّف، مأمور به را با همان خصوصیّات معتبره «شرعیّه» اتیان نماید که در این صورت، خصوصیّات «عقلیّه» شامل و داخل در عنوان «علی وجهه» نیست.

مصنّف رحمه اللّه دو اشکال به تفسیر مذکور دارد:

الف: لازمه تفسیر مزبور، این است که: قید مذکور، یک قید توضیحی باشد زیرا عنوان «الاتیان بالمأمور به» معنایش این است که: مکلّف، مأمور به را با تمام اجزا و شرائط انجام دهد مثلا نماز را با تکبیرة الاحرام شروع و با سلام ختم کند ولی کسی که فرضا نماز را بدون رکوع می‌خواند او «لم یأت بما هو المأمور به» پس طبق تفسیر دوّم، معنای «الاتیان بالمأمور به» این است که: مأمور به با

اجزا و شرائطش انجام شود در این صورت، فائده‌ای بر قید «علی وجهه» مترتّب نیست و یک قید توضیحی محسوب می‌شود درحالی‌که «ظاهر» این است که قیود وارده در بحث، توضیحی نباشند.
ب: طبق مبنای ما باید «عبادات» از دائره بحث اجزا خارج شود درحالی‌که عمده بحث اجزا، مربوط به عبادات است زیرا: اگر نماز با تمام اجزا و شرائط شرعیّه خوانده شود ولی فاقد قصد قربت باشد- که به نظر ما عقل، حکم به اعتبار قصد قربت در عبادات می‌کند نه شرع- کسی نمی‌تواند بحث کند آیا آن نماز، مقتضی اجزا هست یا نه زیرا عبادت و نماز بدون قصد قربت، مسلّما مجزی نیست درحالی‌که طبق تفسیر دوّم از عنوان «علی وجهه»: «یصدق انّه اتی بالمأمور به بتمام خصوصیّاته الشرعیّة» لکن بعضی از
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰۹
و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه- مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا فی خصوص العبادات لا مطلق الواجبات- لا وجه لاختصاصه بالذّکر علی تقدیر الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما یندرج فیه من المعنی، و هو ما ذکرناه، کما لا یخفی [۱].

خصوصیّات عقلیّه از جمله قصد قربت در آن رعایت نشده و بدیهی است که نماز بدون قصد قربت، مقتضی اجزا نیست بنابراین باید بگوئیم عبادات از بحث اجزا، خارج هست و بحث مذکور فقط شامل توصّلیّات ۹۲] می‌شود درحالی‌که عمده بحث اجزا، مربوط به تعبّدیات است نه توصّلیّات.
[۱]- ۳: احتمال دیگری که درباره عنوان «علی وجهه» داده شده، این است که:
مقصود از آن، همان قصد وجه ۹۳] است- که در نزد بعضی از اصحاب، معتبر است- یعنی عنوان مذکور، ناظر به قصد وجه است، اگر کسی مأمور به را با قصد وجه، اتیان کند آیا مقتضی اجزا، هست یا نه؟
مصنّف رحمه اللّه سه اشکال، نسبت به تفسیر سوّم از عنوان «علی وجهه» دارند.
الف: قصد وجه، نزد تمام اصحاب، معتبر نیست بلکه بعضی رعایت آن را در مأمور به معتبر دانسته‌اند درحالی‌که عنوان مسأله اصولیّه فعلی، نزد همه اصحاب مورد بحث و نقض و ابرام قرار گرفته و چگونه می‌شود کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه نیستند آن را در عنوان محلّ نزاع قرار دهند.
ب: کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه هستند فقط آن را در عبادات، معتبر می‌دانند و عنوان بحث ما همان‌طور که اختصاص به توصّلیّات ندارد، اختصاص به تعبدیّات هم
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۰
ثانیها: الظّاهر أنّ المراد من الاقتضاء- هاهنا- الاقتضاء بنحو العلّیّة و التّأثیر، لا بنحو الکشف و الدّلالة، و لذا نسب إلی الإتیان لا إلی الصّیغة [۱].

ندارد، بلکه یک عنوان کلّی است که شامل عبادات و توصّلیّات می‌شود، آن‌گاه چگونه می‌توان در عنوان کلّی بحث، قیدی را ذکر نمود که آن قید تنها درباره عبادات، امکان اعتبار دارد و در توصّلیّات، کسی قائل به اعتبار آن نشده.
ج: مگر قصد وجه دارای چه خصوصیّتی است که در عنوان بحث فعلی ذکر شود، اگر قصد وجه در مأمور به معتبر باشد، در ردیف سائر اجزا در مسئله، معتبر است چرا از بین تمام خصوصیّات معتبره، قصد وجه را در عنوان بحث، ذکر کرده‌اند لذا از نکته مذکور، کشف می‌کنیم که مقصود از عنوان «علی وجهه» قصد وجه نیست و در نتیجه می‌گوئیم:
مقصود از عنوان مذکور، همان است که به‌عنوان احتمال و معنای اوّل، ذکر کردیم یک عنوان عام و کلّی است تا اینکه اگر قصد

وجه، معتبر هم هست، مندرج در آن عنوان کلّی شده باشد.

خلاصه: منظور از عنوان «علی وجهه» این است که مکلّف، مأمور به را با تمام خصوصیّات معتبره شرعیّه و عقلیّه اتیان نماید.

امر دوّم مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟

[۱]- برای کلمه اقتضا دو معنا ذکر می‌کنیم:

۱- گاهی کلمه «اقتضا» در موردی استعمال می‌شود که مقتضی در ثبوت واقعی شیء، اثر می‌کند در این صورت، معنای اقتضا، عبارت از «علّیت» است مثال: «النّار مقتض للحرارهٔ» یعنی نار، تأثیر واقعی در حرارت واقعی دارد و ارتباطی به علم و آگاهی من و شما ندارد، نار، علّیت دارد واقعا، برای ثبوت حرارت واقعا، در این فرض، کلمه اقتضا به

معنای علّیت و تأثیر در ثبوت واقعی شیء، استعمال شده.

۲- گاهی کلمه اقتضا در علّیت در علم به ثبوت شیء، استعمال می‌شود که معلول، ثبوت واقعی شیء نیست، معلول، اطّلاع و علم به آن شیء است مثل اینکه گفته می‌شود:

آیا فلان روایت، اقتضای وجوب نماز جمعه را دارد یا نه؟ در مثال مذکور که کلمه اقتضا را استعمال کرده‌اند، مقصود، این است که آیا آن دلیل، اقتضا می‌کند وجوب نماز جمعه را یا نه، مادّه اقتضا که در مثال اخیر استعمال شده با مادّه اقتضا که در مثال «النّار مقتض للحرارهٔ» استعمال گشته تفاوت دارد زیرا دلیل که اقتضای وجوب واقعی نماز جمعه را ندارد، وجوب واقعی نماز جمعه، تابع و مربوط به مصالح خودش است نه مربوط به روایت زراره، پس استعمال کلمه اقتضا در مورد دوّم به این لحاظ است که تأثیر در علم من و شما می‌کند و معنای اینکه فلان دلیل، مقتضی وجوب است یا نه، این است که آیا آن دلیل، موجب می‌شود مجتهد، علم به وجوب پیدا کند و فتوا به وجوب بدهد یا نه، آیا کشف از وجوب و دلالت بر وجوب می‌کند یا نه پس مفهوم اقتضا- معنای دوّم- عبارت از کشف و به‌معنای تأثیر در علم و اطّلاع است.

سؤال: در عبارت «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا» منظور از کلمه اقتضا چیست؟

جواب: گاهی می‌گویند: «هل الصّیغهٔ تقتضی الاجزاء ام لا» معنای اقتضا در مثال اخیر، عبارت از «کشف و دلالت» است زیرا صیغه امر از مقوله لفظ هست و اگر کلمه اقتضا به لفظ، نسبت داده شود، معنایش کاشفیّت و دلالت است امّا در عبارات اصولیین، کلمه «اقتضا» به صیغه، نسبت داده نشده بلکه به «اتیان مأمور به» نسبت داده شده- یعنی به خواندن نماز و انجام دادن مأمور به در خارج- و خواندن و انجام دادن مأمور به، معنایش کشف و دلالت نیست، در محلّ بحث، معنای «اقتضا» مانند معنای کلمه و مادّه «اقتضا» در

إن قلت: هذا إنّما یکون کذلک بالنّسبهٔ إلی أمره، و أمّا بالنّسبهٔ إلی أمر آخر، کالإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظّاهری بالنّسبهٔ إلی الأمر الواقعی، فالنّزاع فی الحقیقهٔ فی دلالهٔ دلیلهما علی اعتباره، بنحو یفید الإجزاء، أو بنحو آخر لا یفیده [۱].

مثال «النّار مقتض للحرارهٔ» هست یعنی آیا انجام دادن مأمور به در خارج، علّیت برای کفایت دارد،- آیا اعاده و قضا لازم دارد یا نه- یا علّیت برای اجزا ندارد، بنابراین چون فاعل کلمه «یقتضی» ضمیری است که به اتیان مأمور به برمی‌گردد و لذا کلمه اقتضا به معنای علّیت و تأثیر است مانند «النّار مقتض للحرارهٔ»، نه به‌معنای کاشفیّت و دلالت که از شئون الفاظ و کلمات است.

[۱]- قبل از بیان اشکال، لازم است مقدّمه‌ای را بیان کنیم که: سه نوع امر و در نتیجه سه قسم، مأمور به داریم که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری ۹۴]: آن است که امری متوجّه مکلّف می‌شود و شئون واقعی اختیاری در آن ملحوظ است مانند امری که به مکلّفین به‌عنوان اتیان صلات با طهارت مائیّه شده که به آن امر واقعی اوّلی می گویند و علّت اینکه به آن واقعی می گویند، عبارت است از اینکه: در آن، حالت شکّ و تردید ملاحظه نشده بلکه روی واقع، آن حکم بار شده و علّت اینکه به آن واقعی «اوّلی» یا واقعی «اختیاری» می گویند:

این است که حالت اختیار مکلّف در نظر گرفته شده یعنی همان حالت واجدیّت، نسبت به آب، ملحوظ بوده و حالت عدم اضطرار در آن لحاظ شده لذا از امر متعلّق به صلات با وضو، تعبیر به امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۳

۲- امر واقعی ثانوی یا امر واقعی اضطراری ۹۵]: در امر مذکور، حالت شکّ و جهل مکلّف، لحاظ نشده بلکه حالت اضطرار در آن، مورد نظر است مانند: امر در آیه شریفه «... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ...»[۹۶] یعنی اگر تمکّن از آب پیدا نکردید، اگر حالت اضطرار برای شما پیش آمد، نماز را با تیمّم بخوانید پس امر به صلات مع التیمّم، یک امر اضطراری است و از آن به امر واقعی ثانوی تعبیر می‌شود.

۳- امر ظاهری ۹۷] که حالت شکّ، تردید و جهل به واقع در آن ملاحظه شده، مثل این که اگر شما در بقاء طهارت، شکّ کنید، استصحاب و «لا ـ تنقض الیقین بالشّکّ» برای شما وضوی ظاهری، ترتیب می‌دهد و در نتیجه، شما با جریان استصحاب، نماز می‌خوانید و به آن نماز می‌توان گفت مأمور به به امر ظاهری، زیرا شما یقین ندارید که وضو، دارید بلکه شاکّ در واقع هستید- مثال مذکور در مورد اجرای اصل عملی بود- حال اگر یک بیّنه شرعیّه، قائم شود که لباس شما طاهر هست شما به استناد شهادت عدلین می‌توانید در آن لباس طاهر ظاهری نماز بخوانید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۴

بیان اشکال: در موارد سه‌گانه مذکور اگر هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم در این صورت، کلمه «اقتضا» به‌معنای علّیّت است مثلاـ می گوئیم آیا اتیان نماز با وضوی واقعی، اقتضاء اجزا دارد یا نه- و اقتضایش به‌معنای علّیّت است- و همچنین آیا نماز با تیمّم، اقتضاء اجزا، نسبت به صلات مع التیمّم دارد یا نه در این صورت هم اقتضا به‌معنای علّیّت است.

اساس بحث ما در باب «اجزا» این است که: مثلا کسی که فاقد الماء بود و نماز را مع التیمّم اتیان نمود سپس متمکّن از آب شد آیا لازم است مجدّدا نمازش را بخواند یا نه، ریشه و اساس لزوم خواندن مجدّد نماز در چیست، نماز مع التیمّم که نقصی ندارد، بلکه اشکال و بحث ما اینجا هست که: آن دلیلی که دالّ بر تجویز اتیان نماز مع التیمّم بود، چه مقدار دلالت دارد آیا مدلولش این است که تا وقتی مکلّف فاقد الماء هست نمازش مجزی است یا اینکه مفادش این است که صلات مع التیمّم برای همیشه مکفی است؟

نتیجه: مأمور به به امر اضطراری را اگر نسبت به امر واقعی، ملاحظه کنیم، در این صورت «کلمه اقتضا» لا ـ محاله باید به‌معنای «دلالت» باشد نه علّیّت و همچنین در مورد امر ظاهری، وقتی شما نماز را با وضوی استصحابی اتیان نمودید دو بحث مطرح می‌شود که: آیا نماز با وضوی استصحابی از نظر نفس «امر ظاهری» مقتضی اجزا هست یا نه در این صورت، معنای اقتضا، همان علّیّت است امّا اگر بعد از آن نماز، برای شما کشف شد که وضو و طهارت نداشتید، آیا در این صورت، واجب است نماز را با وضو، بخوانید یا نه، در حقیقت، مأمور به به امر ظاهری را نسبت به امر واقعی اوّلی می‌سنجیم که آیا اتیان نماز با وضوی استصحابی- و کشف خلاف- مکفی از نماز با وضوی واقعی هست یا نه؟ در این فرض هم معنای «اقتضا» علّیّت نیست بلکه باید دلیل استصحاب را ملاحظه نمود که آیا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۵

قلت: نعم، لکنّه لا ـ ینافی کون النّزاع فیهما[۹۸]، کان فی الاقتضاء بالمعنی المتقدّم، غایته أنّ العمدهٔ فی سبب الاختلاف فیهما[۹۹]،

إنّما هو الخلاف فی دلالهٔ دلیلهما، هل أنّه علی نحو یستقلّ العقل بأنّ الإتیان به موجب للإجزاء و یؤثّر فیه، و عدم دلالته؟ و یکون النّزاع فیه صغرویّا أیضا، بخلافه ۱۰۰] فی الإجزاء بالإضافهٔ إلی أمره، فانّه لا یکون إلا کبرویّا، لو کان هناک ۱۰۱] نزاع، کما نقل عن بعض. فافهم [۱].

از آن استفاده می‌شود که وضوی استصحابی برای همیشه- و لو بعد از کشف خلاف- مفید هست یا اینکه وقتی کشف خلاف شد آن وضو و نمازی که با آن خوانده شده، اثری ندارد لذا طبق بیان اخیر باید معنای کلمه «اقتضا» را «کشف» و «دلالت» بدانیم نه «علّیّت».

جمع‌بندی: اگر بحث و نزاع ما، مربوط به مفاد دلیل شد، در این صورت، معنای کلمه «اقتضا»، علّیّت و تأثیر نیست بلکه معنایش «دلالت» است و بحث در این است که مقدار «دلالت» و «کاشفیّت» آن دلیل چقدر است و ...

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: منکر اشکال مذکور نیستیم که در آنجا نزاع و بحث در مقام دلالت و کاشفیّت است نه علّیّت لکن مانعی ندارد که بگوئیم: نزاع- در امر ظاهری ۱۰۲] و اضطراری- در کلمه و مادّه «اقتضا» به‌معنای علّیّت هم هست که در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- ابتداء بحث می‌کنیم که اگر مکلّفی نمازش را با تیمّم اتیان کرد آیا اتیان الصلات مع التیمّم، علّیّت و تأثیر در اجزا دارد یا نه منتها ممکن است سؤال شود که چرا شما بحث می‌کنید نماز مع التیمّم تأثیر در اجزا می‌کند یا نه، پاسخ

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۶

می‌دهیم: اساس اختلاف و نزاع مذکور در مفاد دلیل مشروعیّت صلات مع التیمّم است که مفاد و میزان دلالت آن چقدر است پس در حقیقت، نزاع اوّل، نسبت به همان «اقتضا» به معنای تأثیر و علّیّت است لکن ابتداء و هنگام طرح مسئله چنین می‌گوئیم که: «هل الاتیان بالصّلاهٔ مع التیمّم مؤثّر فی الاجزاء- علّهٔ للاجزاء- أم لا».

به عبارت واضح‌تر: در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری، کأنّ در دو جهت بحث و نزاع واقع شده- یک نزاع صغروی و یک نزاع کبروی- که یک جهت مبتنی بر جهت دیگر است امّا در مأمور به به امر واقعی اوّلی، یک نزاع و در یک جهت، بحث هست و آن نزاع هم فقط کبروی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

الف: در صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اوّلی ۱۰۳]- یک نزاع کبروی وجود دارد که ارتباطی به مفاد و مضمون دلیل ندارد و آن بحث در رابطه با حکم عقلی است که:

مولا فرموده بود صلات مع الوضوء را اتیان نمائید، عبد هم امتثال کرد، و در آن نماز، نقصی هم نیست لکن نزاع کبروی ما در حکم عقل است که آیا آن صلات، کافی و مجزی هست یا اینکه باید تکرار شود و نزاع مذکور چندان اهمّیّتی ندارد و جز بعضی ۱۰۴] از عامّه، مخالفی در مسئله وجود ندارد.

ب: در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری ۱۰۵]- دو بحث مطرح است:

۱- یک نزاع، مربوط به صغرا و مفاد دلیل نماز مع التیمّم هست که: باید بررسی نمود، دلیل دالّ بر مشروعیّت نماز مع التیمّم برای آن نماز، چقدر ارزش قائل است؟ آیا صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضوء، وافی به تمام مصالح است یا اینکه به اندازه صلات مع الوضوء نمی‌تواند مصلحت ملزمه را تأمین کند بدیهی است که نزاع مذکور، صغروی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۷

ثالثها: الظّاهر أنّ الإجزاء- هاهنا- بمعناه لغهٔ، و هو الکفایهٔ، و إن کان یختلف ما یکفی عنه، فإنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعیّ یکفی، فیسقط به التّعبّد به ثانیا، و بالأمر الاضطراری أو الظّاهری الجعلی، فیسقط به القضاء، لا أنّه یکون- هاهنا- اصطلاحا، بمعنی

إسقاط التّعبّد أو القضاء، فإنّه بعید جدّا [۱].

۲- بعد از آنکه مفاد دلیل، مشخّص شد که مثلا صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضوء هست و نقصی ندارد، بحث کبروی مطرح می‌شود که: آیا آن نماز وافی به تمام مصلحت، اقتضاء «علّیّت» برای اجزا دارد یا نه که نزاع اخیر، کبروی و مانند نزاع در باب صلات مع الوضوء می‌شود.

قوله: «فافهم»[۱۰۶].

شاید اشاره به این است که: منافاتی ندارد که یک عنوان، مورد بحث واقع شود لکن بعضی از مصادیق آن عنوان از دو نظر قابل نزاع باشد و بعضی از مصادیقش از یک جهت، قابل بحث باشد، در بعضی از جهات آن فقط نزاع کبروی مطرح باشد و در بعضی از مصادیق، هم نزاع صغروی مطرح باشد و هم نزاع کبروی و دلیلی نداریم که در تمام مصادیق یک عنوان فقط از یک جهت باید نزاع و بحث باشد.

امر سوّم مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟

اشاره

-[۱]

۱- اسقاط التعبد:

یعنی عمل اتیان‌شده به نحوی است که عهده مکلّف را از تکلیف، خارج نموده و تعبّد ثانوی، لازم نیست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۸

۲- اسقاط القضاء:

بعضی دیگر گفته‌اند معنای «اجزا» این است که: قضا را از عهده انسان، ساقط می‌کند و تکرار عمل در خارج از وقت لازم نیست.

نظر مصنّف رحمه اللّه: معنای کلمه اجزا از نظر لغت، عبارت از «کفایت» می‌باشد، فلان عمل، مجزی هست یعنی کافی است، در اوّل رساله‌های علمیّه هم نوشته شده عمل به این رساله، مجزی می‌باشد یعنی عمل به آن کفایت می‌کند منتها باید دید «ما یکفی عنه» آن چیست؟

«ما یکفی عنه» به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است.

اگر شما درباره صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اوّلی- بحث نموده و گفتید صلات مع الوضوء، کافی است، معنایش این است که لازم نیست آن نماز، ثانیا تکرار شود و آن تکلیف، ثانیا گریبان‌گیر شما نیست پس معنای کفایت صلات مع الوضوء، این است که: «الصّلاة مع الوضوء کاف عن التّعبّد به ثانیا.»

امّا اگر گفتید صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری ۱۰۷]- کافی است معنای کفایتش این نیست که: کافی از اتیان مجدّد نماز مع التیمّم است بلکه معنایش این است که:

صلات مع التیمّم، کافی از اتیان صلات مع الوضوء در خارج از وقت است- حتّی اگر خارج از وقت، واجد الماء گشتید لزومی

ندارد نماز مع الوضوء قضا و تکرار شود.

نتیجه: معنـای کفـایت به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است اگر گفتیم صـلات مع الوضوء، کافی است، کفایتش به‌معنای اسـقاط تعبّـد ثـانی است و چنـانچه بگوئیم صـلات مع التیمّم کـافی است کفـایتش به این معنـا است که لزوم نـدارد حتّی وقتی واجـد المـاء شدیـد- در خـارج وقت- آن را قضـا نمائیـد. پس اصل لغت اجزا در تمام موارد به‌معنای کفایت است منتها «ما یکفی عنه» در موارد مختلف، تفاوت می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۹

رابعهـا: الفرق بین هـذه المسألـة، و مسألـة المرّة و التّکرار، لا یکاد یخفی، فإنّ البحث،- هاهنا- فی أنّ الإتیان بما هو المأمور به یجزی عقلا، بخلافه فی تلک المسألـة، فإنّه فی تعیین ما هو المأمور به شـرعا بحسب دلالة الصّـیغة بنفسـها، أو بدلالة[۱۰۸] أخری [۱۰۹]. نعم کان التّکرار عملا موافقا لعدم الإجزاء لکنّه لا بملاکه [۱].

امر چهارم چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و «بحث مرّه و تکرار» هست؟

اشاره

[۱]- سؤال: آیا بحث «اجزا» و بحث «مرّه و تکرار» هرکدام بحث مستقل و جداگانه هستند؟

بحث ما در باب مرّه و تکرار، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار و یا هیچ‌کدام؟

آیـا می‌توان گفت بحث اجزا هم همـان بحث مرّه و تکرار است یعنی: کسـی که می‌گویـد اتیان مأمور به مکفی است، منظورش این است که اتیـان یک مرتبه، کافی است و کسـی که می‌گویـد مجزی نیست، مرادش این است که بایـد مأمور به مسـتمرا و مکرّرا واقع شود؟

جـواب: خیر، زیرا: ۱- بحث مـا در «مرّه و تکرار» در تشـخیص اصـل مـأمور به و دلالـت صـیغه امر بـود امّـا در بحث اجزا، نزاعی در تشخیص مأمور به نداریم بلکه مأمور به مشخّص است و بحث می‌کنیم آیا اتیان به مأمور به که مشخّص و معیّن است

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۰

و هکـذا الفرق بینها و بین مسألة تبعیّة القضاء للأداء، فإنّ البحث فی تلک المسألة فی دلالة الصّـیغة علی التّبعیّة و عدمها، بخلاف هذه المسألـة؛ فـإنّه- کمـا عرفت- فی أنّ الإتیـان بالمأمور به یجزی عقلا عن إتیانه ثانیا أداء أو قضاء، أو لا یجزی، فلا علقـة بین المسألـة و المسألتین أصلا [۱].

کفایت می‌کند یا نه پس: بحث در باب مرّه و تکرار، نزاع در یک امر متقدّم بر مسأله اجزا هست.

۲- نزاع در باب مرّه و تکرار، مربوط به لفظ- مفاد هیئت افعل بود- امّا در بحث اجزا، نزاع در امر «عقلی» است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه؟

آری کسـانی که در مسأله قبـل، قائل به تکرار شدنـد بـا کسـانی که در بحث فعلی، قائـل به عـدم اجزا هسـتند از نظر «عمـل» مانند یکـدیگر می‌باشـند، فرضـا قائل به تکرار، معتقـد است بایـد پیوسـته، نمـاز مع الوضوء را اتیـان نمود و قائـل به عـدم اجزا هم، چنـان عقیـده‌ای دارد که صورت ظاهرشان متّحـد است لکن ملاکشان مختلف است. فرضا ده نماز مع الوضوء می‌خوانیم، قائل به عدم اجزا نمی‌گویـد مـأمور به، ده نمـاز است بلکه او معتقـد است مـأمور به، نمـاز مـع الوضوء است لکن اتیـان به مـأمور به مجزی نیست بـاید

صلاـت مـع الوضوء، تکرار شود امّـا قائـل به تکرار می گویـد: ده نمـاز بخوان زیرا مـأمور به ده نمـاز است و هیئت امر، دالّ بر تکرار است.

خلاصه: هیچ ارتباطی بین مسأله «مرّه و تکرار» و بحث «اجزا» وجود ندارد.

فرق مسئله «اجزا» با بحث «تبعیّت قضا للاداء»[۱۱۰] چیست؟

[۱]- بحثی در فقه یا اصول، مطرح است که آیا قضا، نیاز به امر جدید دارد یا اینکه تابع ادا هست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۲۱

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقیق المقام یستدعی البحث و الکلام فی موضعین:

الأوّل: إنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی- بل بالأمر الاضـطراری أو الظّاهری أیضا- یجزی عن التّعبّد به ثانیا؛ لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقهٔ الأمر بإتیان المأمور به علی وجهه، لاقتضائه التّعبّد به ثانیا [۱].

معنای تبعیّت، این است که: همان امر به ادا، دلالت بر لزوم قضا در خارج از وقت می کند.

بعضـی فرموده‌انـد: قضا، ارتباطی به ادا ندارد بلکه نیازمند به امر جدید است و اگر امر جدیدی در باب قضا نباشد، اصـلا قضا وجود ندارد.

آیا مسأله تبعیّت قضا، للاداء- یا عدم تبعیّت آن- همین مسئله اجزا هست که اکنون محلّ بحث ما می‌باشد؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: آن دو مسئله، ارتباطی به یکدیگر ندارد و عمده جهت اختلاف در این است که:

در بحث اجزا نزاع در یک امر عقلی است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه امّا در مسأله تبعیّت، نزاع، مربوط به «لفـظ» است که آیا آن امری ۱۱۱] که ادا را واجب نمـوده، دلاـلت لفظی دارد که اگر مکلّف، مـأمور به را در ظرف خودش انجـام نداد در خارج از وقت انجام دهد یا دلالت ندارد؟

جمع‌بندی: هیچ ارتباطی بین مسئله «اجزا» و «تبعیّت قضا، للاداء»- و یا عدم تبعیّت- وجود ندارد.

[۱]- تـاکنون مقـدّماتی را در بحث اجزا، بیـان کردیـم، اینـک برای اینکـه تحقیقی در بحـث اجزا کرده باشـیم، در دو موضـع بحث مذکور را ادامه می‌دهیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۲۲

[تحقیقی در بحث اجزا، در دو موضع

موضع اوّل قیاس هر مأمور به ۱۱۲]، نسبت به امر خودش از نظر اجزا

در این بخش، هر مـأمور به را نسبت به امر خودش مقـایسه نموده و می گوئیم: آیا اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی کافی است یا نه، یعنی اگر مولا بفرماید در حالت اختیار، نماز را با طهارت مائیّه بخوانید و مکلّف هم امتثال نمود، آیا لازم است ثانیا نماز مع الوضوء را تکرار کنیم یا نه به عبارت دیگر: وقتی مأمور به با تمام خصوصیّات و شرائط معتبره، اتیان شد باز هم حالت انتظار، مطرح است و باید همان نماز را مجددا خواند یا همان نماز مع الوضوء، کفایت می کند؟

و همچنین اتیان مأمور به به امر اضـطراری ۱۱۳] را نسبت به امر خودش سـنجیده و می گوئیم اگر مولا فرمود: در حالت فقدان آب، نماز را با تیمّم بخوانید و مکلّف هم نماز را با خصوصیّات معتبره، اتیان نمود باز هم همان نماز، لازم است تکرار شود یا همان کافی

است؟

خلاصه: بحث ما در موضع اوّل، این است که هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم و بحث در اجزا و کفایتش بکنیم.

پاسخ مسئله را در موضع اوّل، عقل بیان نموده و به نحو استقلال، حکم به اجزا و کفایت نموده زیرا کسی که مأمور به را با شرائط معتبره‌اش اتیان کرد وجهی برای تکرار آن عمل وجود ندارد چون غرض مولا حاصل شده و با حصول غرض، امر او ساقط گشته و با سقوط امر، دیگری مفهومی برای امتثال مجدد باقی نمی‌ماند مثلا صلات مع الوضوء تا زمانی عنوان مأمور به داشت که امری به او تعلّق گرفته بود ولی هنگامی که مکلّف،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۲۳

نعم لا يبعد أن يقال: بأنّه يكون للعبد تبديل الامتثال و التّعبد به ثانيا، بدلا عن التّعبد به أولا، لا منضمّا إليه، كما أشرنا إليه فى المسألة السّابقة، و ذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض، و إن كان وافيا به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و اطّلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانيا، كما إذا لم يأت به أوّلا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الدّاعى إليه، و إلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ، يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلا عنه [۱].

مأمور به را با شرائط معتبره، اتیان نمود، غرض مولا حاصل شد و امر او ساقط گشت و در نتیجه «امری» وجود ندارد تا اینکه صلات مع الوضوء، مأمور به باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه مطلبی را در امر هشتم- بحث مرّه و تکرار- تحت عنوان «و التحقيق انّ قضيّة الاطلاق انّما هو ...» بیان کردند و اینک با عبارات دیگر، تکرار نموده‌اند که ما چنین بیان می‌کنیم:

۱- مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا- نیست: گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا- یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود، نزدیک شود مثلا مولائی به عبد خود دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدف نهائی او، این است که از آن آب بنوشد، در مثال مذکور، دو غرض برای مولا- تصوّر می‌شود: الف: غرض نهائی از اتیان ظرف آب «شرب» می‌باشد و بدیهی است که به مجرّد اینکه عبد، ظرف آب را برای مولا حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصا، حاصل می‌شود که مولا از آن آب بنوشد. ب: غرض دیگر مولا تمکّن و دسترسی به آب بود لکن هدف مذکور، غرض اصلی نیست.

در مثال و فرض مذکور هنگامی که عبد، امتثال کرد و آب را در اختیار مولا قرار داد ولی او هنوز از آن، استفاده نکرده، بعید نیست که عبد بتواند امتثال اوّل را مبدّل به امتثال ثانی بکند- بدون اینکه امتثال ثانی، لازم باشد- و ظرف آب دیگری را در اختیار مولا

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۲۴

قرار دهد. بدیهی است که با امتثال اوّل، امر مولا ساقط شد لکن ملاک امر- رفع عطش مولا- هنوز باقی است و شاهد بقاء ملاک امر، این است که: اگر قبل از رفع عطش مولا، آن آب، روی زمین ریخت و او موفّق نشد رفع عطش نماید و عبد هم ناظر بر قضیّه بود، آیا لازم است که امر دیگری از مولا- صادر شود تا رفع عطش کند یا اینکه باز هم ملاک امر اوّل، باقی است و عبد، موظّف است ظرف آب دیگری برای مولای خود حاضر کند؟

بدیهی است که از نظر عقل، عبد موظّف است با اینکه امر ثانی از ناحیه مولا صادر نشده، ظرف دوّمی برای او حاضر نماید و همین مطلب، دلیل بر بقاء ملاک امر است لذا نتیجه می‌گیریم که گرچه با آوردن ظرف اوّل، امر مولا ساقط شده ولی ملاک و حقیقت امر باقی است.

نتیجه: در مواردی که مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا نیست، عبد می‌تواند امتثال اوّل را به امتثال ثانی مبدّل کند لکن نکته‌ای را مصنّف در بحث فعلی بیان کرده‌اند که در بحث قبل به آن اشاره ننموده‌اند که:

در فرض مذکور، تبدیل امتثال، جائز است لکن «انضمام» جائز نیست یعنی عبد نمی‌تواند یک ظرف دیگر، کنار ظرف اوّل قرار دهد به نحوی که مجموعا امتثال واحد شناخته شود[۱۱۴] لکن به‌نظر ما- استاد معظّم- فرقی بین تبدیل امتثال و انضمام، وجود ندارد زیرا اگر ملاک و حقیقت امر، باقی هست چه مانعی دارد که عبد بتواند ظرف دوّم را هم نزد مولا بگذارد و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان‌طور که از ابتدا می‌توانست به‌جای یک ظرف، دو ظرف آب در اختیار مولا قرار دهد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۵

نعم فیما کان الإتیان علّة تامّة لحصول الغرض، فلا یبقی موقع للتّبدیل، کما إذا أمر بإهراق الماء فی فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم یعلم أنّه من أیّ القبیل، فله التّبدیل باحتمال أن لا یکون علّة، فله إلیه سبیل، و یؤیّد ذلک- بل یدلّ علیه- ما ورد من الرّوایات فی باب إعادة من صلّی فرادی جماعة، و أنّ اللّه تعالی یختار أحبّهما إلیه [۱].

---

[۱]- ۲: مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: مثلا امر مولا، این بود که «برای رفع عطش، جرعه‌ای آب در دهان من بریز» و عبد هم امتثال نمود در این صورت، نه محلّی برای تبدیل امتثال باقی است نه برای انضمام.

۳: اگر برای عبد، مشخّص نبود که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا- هست یا نه در این صورت، تبدیل امتثال جائز است «فله التّبدیل باحتمال ان لا یکون علّة فله الیه سبیل.»

صرف احتمال اینکه غرض اقصا حاصل نشده، همین کفایت در جواز تبدیل امتثال می‌کند زیرا امر دائر بین این هست که امتثال ثانی، لغو باشد- بدون اینکه اثر سوئی برآن مترتّب گردد- یا اینکه امتثال ثانی هم صلاحیّت برای اطاعت امر مولا داشته باشد و در دوران بین لغویّت و صلاحیّت امتثال، مانعی برای تبدیل امتثال وجود ندارد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه در پایان موضع اوّل، مؤیّد[۱۱۵] بلکه دلیلی برای تبدیل امتثال ذکر کرده‌اند که:

مستفاد از بعضی روایات ۱۱۶]، این است که اگر کسی نمازش را فرادا خواند و سپس

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۶

الموضع الثّانی: و فیه مقامان: المقام الأوّل: فی أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری، هل یجزی عن الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی ثانیا[۱۱۷][۱۱۸]، بعد رفع الاضطرار فی الوقت إعادة، و فی خارجه قضاء، أو لا یجزی؟ تحقیق الکلام فیه یستدعی التّکلم فیه تارة فی بیان ما یمکن أن یقع علیه الأمر الاضطراری من الأنحاء، و بیان ما هو قضیّة کلّ منها من الإجزاء و عدمه، و أخری فی تعیین ما وقع علیه [۱].

نماز جماعت، تشکیل شد، می‌تواند همان نماز را به جماعت بخواند و بعد از آنکه نماز را به جماعت خواند هرکدام از آن دو نماز که نزد خداوند متعال، محبوب‌تر باشد، پروردگار جهان، همان را انتخاب می‌کند و چه‌بسا که نماز فرادا از باب اینکه در آن، عجب و ریا نیست، محبوب‌تر باشد.

موضع دوّم

اشاره

[۱]- در موضع دوّم در دو مقام، بحث می کنیم:

مقام اوّل آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اوّلی هست؟

اشاره

بحث ما در مقام اوّل، این است که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی- امر واقعی اختیاری- می کند یا نه؟ مثلا کسی که فاقد الماء بود [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۷

فاعلم أنّه یمکن أن یکون التّکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار، کالتّکلیف الاختیاری فی حال الاختیار، وافیا بتمام المصلحة، و کافیا فیما هو المهمّ و الغرض، و یمکن أن لا یکون وافیا به کذلک، بل یبقی منه شیء أمکن استیفاؤه أو لا یمکن. و ما أمکن کان بمقدار یجب تدارکه، أو یکون بمقدار یستحبّ [۱].

و نمازش را با تیمّم خواند سپس واجد الماء شد، آیا لازم است نماز مع الوضوء را اداء- در وقت- یا قضاء- در خارج از وقت- اتیان کند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا صلات مع التیمّم، مانع اعاده و قضا می‌شود یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: بررسی و تحقیق درباره مقام اوّل، استدعا دارد که در دو جهت بحث کنیم، یک جهت در مقام ثبوت و بحث دیگر در مقام اثبات است.

۱- بحث مقام ثبوتی، این است که ببینیم احتمالات و تصوّراتی که درباره امر اضطراری- مأمور به به امر اضطراری- وجود دارد کدام است و نتیجه هر احتمال از نظر «اجزا» و عدم اجزا چیست؟

۲- بحثی هم در مقام اثبات باید نمود که دلالت و مفاد ادلّه امر اضطراری با کدام‌یک از آن احتمالات، تطبیق می کند.

[۱]- درباره مأمور به به امر اضطراری و صلات مع التیمّم ۱۱۹] به ذکر چهار احتمال می‌پردازیم:

الف: صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضوء، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا- هست، فرضا اگر نماز مع الوضوء، دارای صددرجه، مصلحت لازم الاستیفاء باشد، نماز مع التیمّم هم، همان مصلحت را دارد و کسی که فاقد الماء هست و با تیمّم، نماز می‌خواند، عمل او دارای صددرجه، مصلحت هست بدون اینکه نقصانی داشته باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۸

ب: احتمال دوّم، این است که مأمور به به امر اضطراری، وافی به تمام مصلحت مأمور به به امر واقعی اوّلی نباشد به عبارت دیگر: محتمل است که صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت ملزمه نباشد بلکه قسمتی از مصلحت آن، باقی می‌ماند که فرض مذکور- ب- خود به دو قسم، تقسیم می‌شود:

۱- آن مقدار از مصلحتی که باقی مانده، قابل تدارک و جبران نیست، فرضا کسی که فاقد الماء بود و نمازش را با تیمّم خواند، پنجاه درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس در خارج از وقت- یا حتّی در وقت- دسترسی به آب پیدا کرد، در این صورت، اتیان الصلات مع الوضوء، آن مصلحت باقی‌مانده را جبران نمی کند. فرضا کسی که تشنه است ولی مقداری آب شور برای رفع عطش به او داده‌اند و او هم نوشیده و مقداری رفع عطش کرده است سپس برای او آب گوارا حاضر کنند ولی او اصلا تمایلی به نوشیدن آب نداشته باشد، در این صورت، محلّی باقی نمانده که غرض آن فرد به‌وسیله آب گوارا تدارک شود.

۲- اگر آن مقدار مصلحتی که باقی مانده، قابل تدارک و جبران باشد، خود، دارای دو صورت است:

الف: مصلحت باقی‌مانده، واجب الاستیفاء هست مثل اینکه فرضا کسی نماز را با تیمّم خواند و پنجاه درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس واجد الماء شد در این صورت باید با اتیان صلات مع الوضوء، پنجاه درصد باقی‌مانده از مصلحت را استیفا نماید.

ب: مصلحت باقی‌مانده واجب الاستیفاء نیست: فرضا کسی نمازش را با تیمّم خواند و نود درصد از مصلحت را استیفا نمود سپس که واجد الماء شد، لزومی ندارد ده درصد، مصلحت باقی‌مانده را استیفا نماید بلکه استیفاء مصلحت باقی‌مانده، مستحب است.

تاکنون چهار احتمال در مسئله، بیان نموده‌ایم و اینک باید دید نتیجه هر احتمال از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۲۹

و لا يخفى أنّه إن كان وافيا به فيجزى، فلا يبقى مجال أصلا للتّدارك، لا قضاء و لا إعادة [۱].

نتیجه احتمالات چهارگانه مذکور از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

[۱]- ۱: اگر صلات مع التیمّم ۱۲۰]، مانند صلات مع الوضوء، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا باشد و عبد هم- در حالت فقدان آب- آن را اتیان کند، او تمام و صددرجه مصلحت نماز مع الوضوء را استیفا نموده و در نتیجه، نماز او نقصی ندارد لذا مجالی برای عدم اجزا، وجود ندارد گرچه در وقت یا خارج از وقت، تمکّن از آب پیدا کند.

سؤال: آیا در اوّل وقت، جایز است که عبد، مبادرت به اتیان نماز مع التیمّم نماید یا اینکه لازم است تا آخر وقت، صبر کند چنانچه تمکّن از آب، پیدا نکرد، مبادرت به اتیان مأمور به نماید؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه پاسخ مسئله را بعد از چند سطر، چنین بیان کرده‌اند که: «و اما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار فى الصّورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة و وافيا بالغرض.»

برای سهولت امر، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی‌کنیم و فعلا به بیان پاسخ سؤال مذکور- جواز یا عدم جواز بدار- می‌پردازیم که: باید بررسی نمود که: صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- که وافی به تمام مصلحت و غرض مولا- هست، دارای چه خصوصیّات و در چه حالی، وافی به تمام مصلحت هست که مسئله، دارای سه صورت می‌باشد:

الف: صلات مع التیمّم، نسبت به کسی فاقد الماء هست به‌طور کلّی، وافی به تمام

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۳۰

و كذا لو لم يكن وافيا، و لكن لا يمكن تداركه، و لا يكاد يسوغ له البدار فى هذه الصّورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، و تفويت مقدار من المصلحة، لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم.

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك، لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت [۱].

مصلحت هست یعنی گرچه بداند یک ساعت بعد، واجد الماء می‌شود و مأیوس از دسترسی به آب نیست، در این صورت، برای او جائز است که مبادرت به اتیان صلات مع التیمّم نماید- البته به‌شرط دخول در وقت.

ب: مکلّف باید تا آخر وقت در حالت انتظار، بسر ببرد، اگر دسترسی به آب، پیدا نکرد آن‌وقت، مبادرت به نماز مع التیمّم کند و اتیان الصّلات به نحو مذکور، نسبت به او وافی به تمام مصلحت است که در فرض مذکور در اوّل وقت، جائز نیست به اتیان مأمور به، مبادرت نماید، به‌جای جواز «بدار» وجوب «انتظار» مطرح است.

ج: در اوّل وقت برای مکلّف، دو حالت متصوّر است: یکی اینکه از اوّل دخول وقت، مأیوس است که حتّی تا پایان وقت نماز، متمکّن از آب شود، در فرض مذکور، صلات مع التیمّم در همان اوّل وقت، وافی به تمام مصلحت هست. و فرض دیگرش این است که: مکلّف از دسترسی به آب مأیوس نیست بلکه رجاء تمکّن از آب را دارد که در فرض مزبور در اول وقت، مبادرت به اتیان نماز، جائز نیست.

جمع‌بندی: احتمال اوّل از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» جمعا دارای چهار صورت بود.

[۱]- ۲: صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- وافی به تمام مصلحت صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اوّلی- نیست به نحوی که اگر صلات مع التیمّم، اتیان شد و بعد از آن، مکلّف، تمکّن از آب پیدا کرد و تصمیم گرفت نمازش را مع الوضوء بخواند،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۱

آن مصلحت باقی‌مانده، قابل استیفا نباشد، در فرض مذکور هم باید قائل به اجزا بشویم زیرا راهی برای امکان تدارک مصلحت باقی‌مانده، وجود ندارد لذا اعاده و قضا هم اثری ندارد پس در فرض دوّم هم باید قائل به اجزا شد.

سؤال: حکم مسئله، از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: برای مکلّف، جائز نیست که مبادرت به خواندن نماز مع التیمّم کند زیرا اگر نماز را با تیمّم خواند، نه تمام مصلحت را استیفا نموده و نه راهی برای استیفا و تدارک مصلحت باقی‌مانده، وجود دارد لذا او باید در حالت انتظار بسر برد، چنانچه تا آخر وقت، دسترسی به آب پیدا نکرد، نمازش را با تیمّم بخواند.

قوله: «لا- یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة الا- لمصلحة کانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحة لو لا مراعات ما فیه من الاهم فافهم.»[۱۲۱]

در فرض دوّم «بدار» جائز نیست مگر اینکه نفس «بدار» دارای مصلحت باشد. البته باید قیدی هم به آن، اضافه نمود که: مصلحت بدار بتواند مصلحت باقی‌مانده را جبران نماید و الا اگر مصلحت بدار نتواند مصلحت باقی‌مانده را جبران کند «بدار» جائز نیست مگر در آخر وقت.

اشکال: طبق احتمال دوّم، نه تنها بدار، جائز نیست بلکه صلات مع التیمّم حتّی در آخر وقت، مشروعیّت ندارد زیرا شما می‌گوئید آن صلات، وافی به تمام غرض نیست و با اتیان آن، مصلحت باقی‌مانده‌اش امکان استیفا هم ندارد پس چرا شارع مقدّس، صلات مع التیمّم را مشروع نموده؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۲

و أمّا تسویغ البدار أو إیجاب الانتظار فی الصّورة الأولی، فیدور مدار کون العمل- بمجرّد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع الیأس عن طروّ الاختیار- ذا مصلحة و وافیا بالغرض [۱].

و إن لم یکن وافیا، و قد أمکن تدارک الباقی فی الوقت، أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت، فإن کان الباقی ممّا یجب تدارکه فلا یجزی، بل لا- بد من إیجاب الإعادة أو القضاء، و إلا فیجزی، و لا مانع عن البدار فی الصّورتین، غایة الأمر یتخیّر فی الصّورة الأولی بین البدار و الإتیان بعملین: العمل الاضطراری فی هذا الحال، و العمل الاختیاری بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، و الاقتصار بإتیان ما هو تکلیف المختار، و فی الصّورة الثّانیة یتعین علیه البدار و یستحب اعادته [یتعیّن علیه استحباب البدار و اعادته [۱۲۲] بعد طروّ الاختیار هذا کلّه فیما یمکن أن یقع علیه الاضطراری من الأنحاء [۲].

جواب: شما تمام محاسبات را نسبت به نماز مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- ننمائید زیرا مسئله «وقت»، تمام مصالح را تحت

الشعاع قرار می‌دهد و اگر مسأله‌ای به نام «وقت» مطرح نباشد، اصلا موضوع اضطرار، مفهومی پیدا نمی کند.

آیا می توان گفت کسی که فعلا تمکّن از آب نـدارد نمازش را نخوانـد، بعـدا که واجـد الماء شد، تمام نمازهای خود را قضا کند؟ خیر، زیرا مصلحت رعایت وقت از اهمّ مسائل است، پس با اینکه صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نیست و در صورت اتیان، امکان استیفاء مصـلحت باقی‌مانـده، وجود نـدارد مع ذلک بر مکلّف، واجب است که در وقت، نمازش را مع التیمّم بخواند به نحوی که بیان کردیم.

[۱]- برای سهولت امر، توضیح عبارت مذکور را همراه با احتمال اوّل از احتمالات چهارگانه بیان کردیم.

[۲]- ۳: فرض دیگر، این است که صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نباشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۳

لکن مصلحت باقی‌مانده- در صورت اتیان مأمور به- هم «امکان»[۱۲۳] استیفا دارد و هم دارای «لزوم» استیفا هست، فرضا صلات مع التیمّم، دارای پنجاه درجه، مصلحت هست لکن پنجاه درجه، مصلحت باقی‌مانده، امکان و لزوم استیفا دارد.

بـدیهی است که در فرض مـذکور باید قائل به عدم اجزا شد و لازم است که مکلّف در وقت یا خارج از وقت نمازش را مع الوضوء بخواند.

سؤال: حکم مسئله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: مکلّف، بین دو امر، مخیّر است: الف: ابتـداء نمازش را مع التیمّم بخوانـد، چنانچه در وقت، واجد الماء شد آن را اعاده نماید و اگر در خارج از وقت، تمکّن از آب پیـدا کرد آن را قضا نمایـد. ب: ابتـداء مبادرت به خوانـدن نماز مع التیمّم ننماید بلکه تا آخر وقت، منتظر بماند تا عذرش برطرف شود و فقط مأمور به- فرضا یک نماز- را اتیان نماید.

۴: آخرین فرض، این است که: صـلات مع التیمّم، وافی به تمام مصـلحت نباشد لکن مصـلحت باقی‌مانده گرچه «امکان» استیفا دارد لکن «لزوم» استیفا نـدارد فرضا صـلات مع التیمّم، نود درصـد از مصـلحت را تأمین می کنـد امّا مصـلحت باقی‌مانده‌اش گرچه ممکن الاستیفاء هست امّا وجوب استیفا هم ندارد.

در فرض مذکور باید قائل به اجزا شد زیرا صلات مذکور، نقصانی ندارد و چنانچه بعدا واجد الماء شد اعاده و قضا هم لازم نیست.

سؤال: حکم مسئله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: قوله: «و فی الصّورهٔ الثانیهٔ یتعیّن علیه البدار و یستحبّ اعادته [یتعین علیه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۴

و أمّـا مـا وقع علیه فظـاهر إطلاـق دلیله، مثـل قـوله تعـالی «فَلَمْ تَجِدُوا مـاءً فَتَیَمَّمُوا صَـعِیداً طَیِّبـاً»* و قوله علیه السّـلام: (الـتّراب أحد الطّهورین) و: (یکفیـک عشـر سـنین) هو الإجزاء، و عـدم وجوب الإعادهٔ أو القضاء، و لا بـدّ فی إیجاب الإتیان به ثانیا من دلالـهٔ دلیل بـالخصوص. و بالجملـهٔ: فـالمتّبع هو الإطلاـق لو کـان، و إلاـ فالأصل، و هو یقتضـی البراءهٔ من إیجاب الإعادهٔ، لکونه شـکّا فی أصـل التّکلیف، و کذا عن إیجاب القضاء بطریق أولی [۱].

استحباب ۱۲۴] البدار و اعادته بعد طروّ الاختیار.»

مانعی برای مکلّف، تصوّر نمی‌شود که در اوّل وقت، مبادرت به خوانـدن نماز نمایـد منتها بعـد از آنکه واجـد الماء شد، تکرار نماز برایش مستحب است.

تذکّر: معنای کلمه «یتعیّن» در عبارت مذکور، این نیست که «بدار» واجب و متعیّن هست بلکه بدار، جائز است.

یادآوری: بحث ۱۲۵] مـا در مقـام ثبوت با بیان چهار احتمال و تعیین هریک از احتمالات از نظر «اجزا» و جواز یا عـدم جواز «بـدار»

پایان پذیرفت و اکنون باید بحث مذکور را در مقام اثبات ادامه دهیم تا مشخّص شود، مقتضای ادلّه چیست.

آیا مقتضای ظواهر ادلّه اوامر اضطراری «اجزا» هست؟

[۱]- بحث قبلی ما این بود که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی هست یا نه. از نظر مقام ثبوت، چهار احتمال برای آن، تصوّر نمودیم و نتیجه آن احتمالات از نظر «اجزا» مختلف بود. اینک در مقام اثبات باید بررسی کنیم که: آیا ظواهر ادلّه اوامر اضطراری مقتضی اجزا هست یا نه. به عبارت دیگر:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۵

آیا ظواهر ادلّه مشروعیّت صلات مع التیمّم، مقتضی اجزا هست به نحوی که اعاده و قضا، لازم نباشد یا اینکه مقتضی عدم اجزا هست.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: ابتداء باید به اطلاقات ادلّه تیمّم ۱۲۶]، رجوع کرد که بعضی از آن ادلّه، عبارتند از:

۱- ... و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النّساء «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ...»[۱۲۷].

۲- عن ابی جعفر علیه السّلام قال: «انّ التیمّم احد الطّهورین».[۱۲۸]

۳- ... انّ النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: «یا ابا ذر یکفیک الصعید عشر سنین»[۱۲۹]. یعنی: اگر فرضا ده سال هم فاقد الماء باشید خاک هم مانند آب، عنوان «طهوریّت» دارد.

سؤال: آیا مقتضای ادلّه مذکور، این است که وقتی عذر انسان برطرف شد و حالت فقدان ماء به واجدیّت ماء، مبدّل گشت، همان صلات مع التیمّم که خوانده بودیم، کافی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست؟

جواب: ظاهر اطلاق ۱۳۰] آیه شریفه، این است که اگر تمکّن از آب پیدا نکردید، وظیفه شما اتیان الصّلات مع التیمّم هست و بحثی از این ننموده که اگر بعدا واجد الماء شدید، وظیفه شما صلات مع الوضوء است و همچنین روایات مذکور[۱۳۱]، دلالتی ندارند که اگر بعدا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۶

تمکّن از آن پیدا کردید، آن صلاتی که با طهارت ترابیّه، اتیان شده مکفی نیست و باید اعاده و قضا شود لذا از اطلاق ادلّه مذکور، نتیجه می‌گیریم: وظیفه فردی که دسترسی به آب ندارد، اتیان الصّلات مع التیمّم هست، با اینکه ادلّه مذکور در مقام بیان وارد شده و مولا در صدد بیان وظیفه مکلّفین بوده، بحث و اشاره‌ای به قضا و اعاده ننموده لذا از طریق سکوت آن‌ها از جهت اعاده و قضا و اکتفا نمودن به همان صلات مع التیمّم، استفاده می‌کنیم که: «لا یجب علیکم الاداء و لا القضاء.»

اشکال: ممکن است کسی در اطلاق ادلّه مذکور، مناقشه نماید که: متکلّم و مولا فقط در مقام بیان وظیفه فعلی مکلّفین بوده که در صورت عذر، وظیفه آن‌ها اتیان الصّلات مع التیمّم است امّا اینکه بعد از رفع عذر، اعاده و قضا لازم نیست، در صدد بیانش نبوده در نتیجه نمی‌توان به اطلاقات مذکور، تمسّک کرد.

جواب: اگر نتوانستیم به ادلّه لفظیّه و اطلاقات، تمسّک نمائیم، به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم، فرضا کسی فاقد الماء بود، نماز عصرش را با تیمّم خواند امّا یک ساعت به غروب مانده، واجد الماء شد در نتیجه شک نمود که آیا اعاده صلات مع الوضوء بر او واجب است یا نه؟ در فرض مذکور، مانعی از تمسّک به اصل برائت، وجود ندارد زیرا او شک در اصل تکلیف نموده و همان‌طور که در سائر شبهات وجوبیّه و شک در تکلیف می‌توانستیم به اصل برائت، رجوع کنیم در محلّ بحث هم به اصل برائت رجوع نموده و می‌گوئیم تکلیفی نسبت به صلات مع الوضوء- اعاده نماز- نداریم.

قوله: «و کذا عن ایجاب القضاء بطریق اولی.»

اگر مکلّف در خارج از وقت، تمکّن از آب پیدا کرد، در این صورت هم اصل برائت به طریق اولی ۱۳۲]، وجوب قضا- اتیان الصلاة فی خارج الوقت- را برمی‌دارد لکن

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۷

نعم لو دلّ دلیله علی أنّ سببه فوت الواقع، و لو لم یکن هو فریضة، کان القضاء واجبا علیه، لتحقّق سببه، و إن أتی بالغرض [بالفرض [۱۳۳] لکنّه مجرّد الفرض [۱].

مرحوم مشکینی فرموده‌اند[۱۳۴]: وجه اولویّت را نفهمیدیم و حق هم با ایشان هست.

نتیجه: اگر نتوانستیم به ادلّه لفظیّه، تمسّک کنیم به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم و اصل مذکور، هم وجوب اعاده را برمی‌دارد و هم وجوب قضا را.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در مورد قضا به مطلبی اشاره نموده و در پایان هم فرموده‌اند: این مطلب، واقعیّتی ندارد و مجرّد فرض است.

بیان ذلک: در دلیل قضا چنین آمده: «اقض ما فات»، شما «فائت» را چگونه معنا می کنید؟

ظاهر «ما فات»، این است که: آن واجبی که از شما فوت شده، قضا کنید و در محلّ بحث واجبی از مکلّف، فوت نشده بلکه واجب و وظیفه او اتیان الصّلات مع التیمّم بود. او هم امتثال کرده است.

اگر کسی بگوید معنا و برداشت مذکور از دلیل قضا، صحیح نیست بلکه منظور، این است که: اگر «واقعی» از شما فوت شده باشد، گرچه آن «واقع»، واجب و وظیفه شما نبوده، باید آن «واقع» را قضا نمائید، در این صورت باید گفت: نماز مع الوضوء از مکلّف، فوت شده گرچه وظیفه او اتیان الصّلات مع الوضوء نبوده لکن چون تکلیف واقعی اوّلی او صلات مع الوضوء، بوده، لذا در خارج از وقت و تمکّن از آب باید نمازش را با وضوء، قضا نماید.

جمع‌بندی: اگر چنان فرض و معنائی از جمله «اقض ما فات» بکنیم، لازم است در

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۸

المقام الثّانی ۱۳۵]: فی إجزاء الإتیان بالمأمور به بالأمر الظّاهری و عدمه. و التّحقیق: انّ ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التّکلیف و تحقیق متعلّقه، و کان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، کقاعدة الطّهارة أو الحلّیّة، بل و استصحابهما فی وجه قوی، و نحوها بالنّسبة إلی کلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّیّة یجزی، فإنّ دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط، و مبیّنا لدائرة الشّرط، و أنّه أعمّ من الطّهارة الواقعیّة و الظّاهریّة، فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنّسبة إلیه یکون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل [۱].

خارج از وقت، عمل را قضاء نمود لکن بدیهی است که این مطلب، مجرّد فرض می‌باشد و نمی‌توان چنان برداشت و استفاده‌ای از دلیل قضا نمود بلکه معنایش همان است که بیان کردیم.

مقام دوّم آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اوّلی هست؟

اشاره

[۱]- بحث ما در مقام دوّم- که بسیار دقیق می‌باشد- مربوط به این است که: آیا اتیان مأمور به به امر «ظاهری» مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه ۱۳۶]؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۹

اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند که یک شعبه آن‌ها مربوط به اصول عملیّه، مانند قاعده طهارت ۱۳۷]، قاعده حلّیّت و استصحاب ۱۳۸] طهارت و حلّیّت می‌باشد و شعبه دیگرش مربوط به امارات است مانند خبر واحد و بیّنه. اینک بحث مذکور را در شعبه اوّل و سپس در شعبه دوّم ادامه می‌دهیم که:

۱- در بخش اصول عملیّه، مانند قاعده طهارت، حلّیّت و استصحاب حلّیّت و طهارت، نظر مصنّف رحمه اللّه این است که: اتیان مأمور به به امر ظاهری، اقتضاء اجزا دارد یعنی: بعد از کشف خلاف، لزومی ندارد که عمل را اعاده- در وقت- و قضا- در خارج از وقت- نمود.

مثلا_اگر کسی نسبت به لباس خود، استصحاب طهارت یا قاعده طهارت، جاری نمود و در همان لباس، نماز خواند بعد از یک ساعت، متوجّه شد که لباسش متنجّس بوده در این فرض، اعاده یا قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی ۱۳۹] است و دلیل و نکته‌اش را چنین بیان کرده‌اند که:

اصول عملیّه، مانند «کل شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر» که مفادش قاعده طهارت است و همچنین «کلّ شیء لک حلال» که مفادش قاعده حلّیّت است و همچنین «لا تنقض الیقین بالشک» که مفادش همان استصحاب و دلیل حجّیّت استصحاب می‌باشد، تمام آن‌ها ناظر بر ادلّه اوّلیّه هستند و جنبه توضیحی و تفسیری نسبت به ادلّه اولیّه دارند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۰

یعنی: ظاهر ادلّه اوّلیّه، مانند «لا صلاة الا بطهور»[۱۴۰] این است که شرط نماز، طهارت واقعی هست و بدون آن، صلات تحقّق پیدا نمی‌کند لکن بعد از آن به قاعده طهارت و ادلّه‌ای مانند آن، توجّه می‌کنیم، می‌بینیم قاعده طهارت، کانّ نظارت بر دلیل اولی- لا صلاة الا بطهور- دارد و در صدد توسعه آن هست و معنای توسعه، این است که:

گرچه ظاهر دلیل اوّلی، این است که طهارت واقعی، شرط نماز هست لکن دلیل حاکم و مفسِّر- کلّ شیء طاهر- توسعه‌ای می‌دهد که شرط نماز، خصوص طهارت واقعیّه نیست بلکه اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی، شرط است در نتیجه اگر شرط، اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی شد، نمازی را که شما با اجرای قاعده طهارت، نسبت به لباس مشکوک خوانده‌اید یا با استصحاب طهارت، اتیان نموده‌اید، نقصی ندارد، الآن که متوجّه شدید لباستان متنجّس بوده و نماز در آن لباس واقع شده صلات شما نقصانی ندارد چون شرط نماز، طهارت واقعی نبوده بلکه طهارت، اعمّ از ظاهری و واقعی شرط بوده و صلات شما حقیقتا واجد شرط بوده لذا با کشف خلاف و با علم به اینکه در حال نماز، لباس شما متنجّس بوده، آن علم، سبب نمی‌شود که نماز شما باطل باشد بلکه علم مذکور، نسبت به نمازهای بعد، اثر دارد و باید بعد از کشف خلاف، نمازهای بعد را در لباس طاهر بخوانید.

نتیجه: اگر به استناد اصول عملیّه، مانند قاعده طهارت بگوئید فلان لباس، طاهر است و با آن نماز بخوانید و بعد از نماز کشف خلاف شود، نماز شما مجزی است امّا اگر به استناد اماره‌ای مانند بیّنه گفتید آن لباس، طاهر است و با آن نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، نماز شما مجزی نیست.

مصنّف رحمه اللّه در عبارت متن کتاب، نسبت به استصحاب، قیدی را به این صورت بیان ۱۴۱]

إیضاح الکفایة ؛ ج‏۲ ؛ ص۱۴۰

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۱

و هذا بخلاف ما کان منها بلسان أنّه ما هو الشّرط واقعا، کما هو لسان الأمارات، فلا یجزی، فإنّ دلیل حجّیّته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی، فبارتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک، بل کان لشرطه فاقدا [۱].

کردند که: ... کقاعدة الطّهارة او الحلّيّة بل و استصحابهما «فی وجه قوی.»[۱۴۲]

در بحث استصحاب خواهیم گفت آیا استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- مانند قاعده طهارت در مقام جعل حکم است یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می‌کند و در صدد جعل حکم نیست؟

فرضا شک دارید که نماز جمعه، واجب است یا نه، آیا مفاد «لا تنقض الیقین بالشّک» این است که: «تجب صلاة الجمعة» یعنی جعل حکم مماثل می‌کند یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می‌نماید و حکمی را به نام وجوب صلات جمعه، جعل نمی‌کند.

نظر مرحوم آقای آخوند، این است که: «لا تنقض ...» مانند قاعده طهارت و حلّیّت جعل حکم می‌کند یعنی حکم مستصحب را بعینه در زمان شک به‌صورت حکم ظاهری جعل می‌نماید پس مفاد آن با شک در وجوب نماز جمعه این است که: «تجب صلاة الجمعة.»

[۱]- ۲: مجددا متذکّر می‌شویم که بحث ما در مقام دوّم این هست که: آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی هست یا نه ۱۴۳]؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۲

گفتیم اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند یک قسم از آن‌ها مربوط به اصول عملیّه می‌باشد- که آن را توضیح دادیم- و قسم دیگرش مربوط به امارات هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مثال: اگر بیّنه‌ای- اماره‌ای- قائم شد که فلان لباس، طاهر است و شما با آن لباس، نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، آیا آن نماز مجزی هست یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه در باب امارات، قائل به عدم اجزا شدند یعنی درعین‌حال که مقام و ارزش امارات، بالاتر از مقام اصول است لکن از نظر اجزا، قضیّه، برعکس است زیرا:

چنین نیست که امارات، توسعه‌ای در دلیل شرط بدهند بلکه امارات، جنبه طریقیّت و عنوان راهنما دارند و هنگامی که کشف خلاف شد، معلوم می‌شود جنبه هدایت و راهنمائی به واقع نداشته بلکه اشتباه کرده‌اند.

به عبارت دیگر: دلیل حجّیّت بیّنه یا دلیل حجّیّت خبر واحد[۱۴۴] در مقام توسعه و توضیح نیستند، فرضا خبری دلالت می‌کند: «لا صلاة الا بطهور»[۱۴۵]: یعنی در صلات، طهارت واقعیّه، شرط است و بیّنه هم مفادش این است که من شما را به واقع، راهنمائی می‌کنم و در لباس مشکوک شما طهارت واقعیّه، وجود دارد و شما هم با آن لباس، نماز خواندید، بعدا که کشف خلاف شد، متوجّه می‌شوید که آن نماز، فاقد شرط واقعی بوده لذا عمل شما مجزی نیست و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمائید.

تذکّر: مسأله عدم «اجزا» طبق مبنای مشهور است که: می‌گویند حجّیّت امارات از باب طریقیّت است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۳

هذا[۱۴۶] علی ما هو الأظهر الأقوی فی الطّرق و الأمارات، من أنّ حجّیّتها لیست بنحو السّببیّة، و أمّا بناء علیها، و أنّ العمل بسبب ادّاء أمارة إلی وجدان شرطه أو شطره، یصیر حقیقة صحیحا کأنّه واجد له، مع کونه فاقده، فیجزی لو کان الفاقد معه ۱۴۷] [له [۱۴۸]- فی هذا الحال- کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض، و لا یجزی لو لم یکن کذلک، و یجب الإتیان بالواجد لاستیفاء الباقی- إن وجب- و إلا لاستحبّ هذا مع إمکان استیفائه، و إلا فلا مجال لإتیانه، کما عرفت فی الأمر الاضطراری [۱].

[۱]- مسأله عدم اجزا- در باب امارات- را که اخیرا بیان کردیم، طبق مبنای مشهور است که: امارات را از باب طریقیّت، حجّت

می‌دانند نه از باب سببیّت.

بیان ذلک: در باب حجّیّت امارات، دو مبنا[۱۴۹] هست:

الف: مشهور از اصولیّین، معتقدند که امارات از باب طریقیّت و کاشفیّت، حجّت می‌باشند که لازمه‌اش این است که: اگر برطبق اماره‌ای عمل کردیم و بعدا کشف خلاف شد یعنی ما را به واقع هدایت ننمود، کمترین اثری برآن، مترتّب نمی‌شود[۱۵۰].

ب: ممکن است کسی حجّیّت امارات را از باب سببیّت بداند لذا لازم است بدانیم معنای سببیّت چیست و احتمالاتی که در آن داده شده کدام است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۴

یکی از احتمالاتی که شاهد بحث ما می‌باشد این است که: عملی که به‌عنوان متابعت و پیروی از اماره در خارج، تحقّق پیدا می‌کند- گرچه آن اماره، مخالف با واقع هم باشد- دارای مصلحت و حسنی هست که آن مصلحت، اقتضای پیروی از اماره را دارد.

قوله: «امّا بناء علیها ... [ای علی السّببیّهٔ] ... فیجزی لو کان الفاقد معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض.»

بنا بر سببیّت اگر اماره‌ای مخالف واقع هم باشد دارای مصلحت هست لذا باید بررسی کرد که آن مصلحت به چه میزان هست، همان چهار احتمالی که به‌حسب مقام ثبوت در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- بیان کردیم در محلّ بحث جاری است که:

الف: عملی که برطبق اماره، اتیان شده- عمل فاقد جزء یا شرط- وافی به تمام غرض و دارای صددرجه، مصلحت هست در این صورت، مجزی می‌باشد، فرضا بیّنه‌ای بر طهارت لباس، قائم شد و شما با آن لباس، نماز خواندید، گرچه بیّنه، خلاف واقع باشد و لباس شما طهارت واقعی نداشته باشد لکن نفس خواندن نماز برطبق آنچه را که بیّنه شهادت داده، دارای مصلحت وافی و کافی هست ۱۵۱] لذا می‌گوئیم چون تمام مصلحت را تحصیل کرده‌اید، وجهی برای اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- وجود ندارد.

ب: عمل برطبق اماره ۱۵۲]، وافی به تمام مصلحت نماز با طهارت واقعیّه نیست که خود دارای دو قسم است:

۱- مصلحت باقی‌مانده، قابل استیفا نیست: در این صورت باید قائل به اجزا شد و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۵

و لا یخفی أنّ قضیّهٔ إطلاق دلیل الحجّیّهٔ- علی هذا- هو الاجتزاء بموافقته أیضا، هذا فیما إذا أحرز أن الحجّیّهٔ بنحو الکشف و الطّریقیّهٔ، أو بنحو الموضوعیّهٔ و السببیهٔ [۱].

همان عملی که برطبق اماره، اتیان شده کافی هست و مجالی برای اتیان مجدد عمل ۱۵۳] نیست زیرا اتیان مجدد، لغو و بدون ملاک می‌باشد پس اعاده و قضا مفهومی ندارد.

۲- مصلحت باقی‌مانده، قابل استیفا هست: که دارای دو شق می‌باشد:

الف: مصلحت باقی‌مانده، وجوب استیفا دارد، در این صورت، اعاده و قضاء عمل واجد جزء و شرط، لازم است- در صورت کشف خلاف.

ب: مصلحت باقی‌مانده، استحباب استیفا دارد، در فرض مذکور، تکرار عمل واجد جزء و شرط هم مستحب است.

[۱]- همان‌طور که در مأمور به به امر اضطراری و نماز مع التیمّم گفتیم از نظر مقام اثبات، مقتضای اطلاق آیه ۱۵۴] و روایت ۱۵۵]، اجزا هست در محلّ بحث هم اگر قائل به حجّیّت امارات از باب سببیّت بشویم، ظاهر اطلاق ادلّه حجّیّت امارات، این است که بعد از متابعت از اماره و کشف خلاف، لزومی ندارد که مأمور به را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمود.

تذکر: مطالب مذکور در صورتی است که محرز شود که حجّیّت امارات از باب «طریقیّت»[۱۵۶] است یا از باب «سببیّت»[۱۵۷] و اینک باید به توضیح صورت شک- عدم احراز- بپردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۶

و أمّا إذا شکّ [فیها] و لم یحرز أنّها علی أیّ الوجهین، فأصالهٔ عدم الإتیان بما یسقط معه التّکلیف مقتضیهٔ للإعادهٔ فی الوقت، و استصحاب عدم کون التّکلیف بالواقع فعلیّا فی الوقت لا یجدی، و لا یثبت کون ما أتی به مسقطا، إلا علی القول بالأصل المثبت، و قد علم اشتغال ذمّته بما یشکّ فی فراغها عنه بذلک المأتی [۱].

«یک فرع اصولی»

[۱]- اگر برای ما احراز نشد که حجّیّت امارات از باب «طریقیّت و کاشفیّت» است یا از باب «سببیّت و موضوعیّت» وظیفه چیست؟ به عبارت دیگر: می‌دانیم بیّنه، حجّت است امّا برای ما معلوم نیست که آیا حجّیّت آن از باب طریقیت است تا اینکه لازمه‌اش عدم اجزا باشد[۱۵۸] یا اینکه حجّیّت آن از باب سببیّت است تا لازمه‌اش اجزا باشد[۱۵۹]، وظیفه چیست؟

در فرض مسئله به اصول عملیّه، مراجعه می‌کنیم. ضمنا باید متذکّر شویم که بحث مذکور را در دو بخش ادامه می‌دهیم: الف: راجع به لزوم یا عدم لزوم اعاده ب: راجع به لزوم قضا، زیرا هریک از آن دو، دارای حکم مستقلّی هستند که اینک به ترتیب به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

الف ۱۶۰]: مثال: بیّنه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلّف، نماز ظهرش را در آن لباس، اتیان نمود، یک ساعت به غروب مانده، کشف خلاف ۱۶۱] شد، در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّیّت بیّنه از باب طریقیّت است تا نماز ما مجزی نباشد- لزوم اعاده در وقت- یا اینکه حجّیّت بیّنه از باب سببیّت است تا اینکه صلات اتیان‌شده، مجزی باشد- عدم لزوم اعاده در وقت- وظیفه چیست؟

آیا اعاده نماز، لازم است یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۷

چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال نداریم.

در بحث فعلی نمی‌توان اصل برائت را جاری نمود زیرا: کسی که صلات را اتیان نموده امّا حلّیّت یا طهارت لباسش به استناد بیّنه بوده و فعلا برایش کشف خلاف شده، نمی‌داند عملی را که انجام داده، مأمور به بوده است یا نه؟

به عبارت دیگر: او نمی‌داند آن عمل خارجی، مبرئ ذمّه بوده یا نه لذا اصالت الاشتغال، حکم می‌کند که اشتغال یقینی، نیاز به فراغ یقینی دارد و هنوز که وقت صلات باقی‌مانده است باید اعاده شود.

به عبارت واضح‌تر: آن مکلّف، اوّل زوال شمس، یقین دارد که تکلیفی متوجّه او شده و نمازی را به استناد بیّنه ۱۶۲] خوانده سپس برایش کشف خلاف شده و درعین‌حال، احتمال می‌دهد که حجّیّت بیّنه از باب طریقیّت باشد و اگر حجّیّت بیّنه از باب طریقیت باشد، او مأمور به واقعی را اتیان ننموده لذا آن عمل خارجی که به استناد بیّنه، واقع شده چه عنوان و اثری دارد؟

آن مکلّف می‌داند، تکلیفی متوجّه او شده و شک دارد که آن عمل خارجی، مبرئ ذمّه هست یا نه لذا اصالت الاحتیاط می‌گوید: اشتغال یقینی به فراغ یقینی نیاز دارد و باید آن صلات را در وقت، اعاده نماید.

نتیجه: فرق بحث فعلی با صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- این است که:

در بحث قبل، آن عملی که اتیان شده بود حقیقتا مأمور به بود ولی شک در تکلیف مستقل و وظیفه جدید، پیدا شده امّا در ما نحن

فیه شک در تکلیف فعلی نداریم لذا باید در وقت، آن عمل را اعاده نمود به نحوی که بیان کردیم.

اشکال: به‌جای اجرای اصالت الاشتغال، استصحاب جاری نموده و می گوئیم اعاده، لازم نیست.

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۴۸

توضیح ذلک: فرضا مکلّفی به استناد بیّنه، نماز عصرش را اتیان نمود و یک ساعت به غروب مانده برایش کشف خلاف شد که مستند طهارت لباسش- بیّنه- صحیح نبوده، او به‌جای اجرای اصالت الاشتغال می‌تواند استصحاب جاری نماید.

بیان ذلک: هنگامی که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، می گوئیم:

آن مکلّف، وقتی دو ساعت به غروب مانده بود، وظیفه و تکلیف «فعلی» نسبت به نماز با طهارت واقعی نداشته، به عبارت دیگر: آیا وظیفه فعلی او بوده که با طهارت واقعی نماز بخواند درحالی‌که هنوز کشف خلاف نشده؟

مسلّما و بلا اشکال، هنگامی که دو ساعت به غروب مانده، آن تکلیف واقعی، «فعلیّت» نداشته امّا اکنون که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، شک می کند که: آیا تکلیف به واقع، الآن که کشف خلاف شده، فعلیّت پیدا کرد یا نه؟

استصحاب عدم فعلیّت، جاری می‌شود و می گوئیم: دو ساعت به غروب مانده- قبل از کشف خلاف- یقینا آن تکلیف، فعلیّت نداشته پس الآن هم که کشف خلاف شده و شک در فعلیّت آن داریم، استصحاب عدم فعلیّت تکلیف واقعی، جاری می‌شود. بدیهی است که اگر در موردی استصحاب، جاری شود، اصالت الاشتغال نمی‌تواند جریان پیدا کند زیرا استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد.

جواب: آری استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد لکن استصحاب از نظر مثبتیت، اعتبار ندارد زیرا گفتیم: فرضا اوّل ظهر، ذمّه مکلّف، نسبت به تکلیف واقعی اشتغال پیدا کرده و شک داریم آن نمازی که به استناد بیّنه، واقع شد، برائت ذمّه ایجاد کرد یا نه؟ شما اگر بتوانید ثابت کنید نماز اتیان‌شده، مبرئ ذمّه است نیازی به اعاده- در صورت کشف خلاف- ندارید.

استصحاب عدم فعلیّت تکلیف- نسبت به صلات واقعی- اگر بتواند ثابت کند که آن

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۴۹

و هذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعا، و شكّ فی أنّه يجزى عما هو المأمور به الواقعی الأولی، كما فی الأوامر الاضطراريّة أو الظّاهريّة، بناء على أن يكون الحجّيّة على نحو السّببيّة، فقضيّة الأصل فيها- كما أشرنا اليه- عدم وجوب الإعادة؛ للاتيان بما اشتغلت به الذّمّة يقينا، و أصالة عدم فعليّة التّكليف الواقعی بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف [۱].

نماز، عنوان مبرئیّت دارد، کارساز است و الا خیر و تقریبا بدیهی است که استصحاب مذکور نمی‌تواند چنان نتیجه‌ای را بدهد، نه از باب اینکه مبرئیّت، لازم عدم فعلیّت نیست، بلکه لازمه عدم فعلیّت تکلیف واقعی، این است که نماز خوانده شده- به استناد بیّنه- مبرئ ذمّه هست لکن اشکالی مطرح است که:

استصحاب هیچ‌گاه نمی‌تواند لوازمش را ثابت نماید بلکه استصحاب فقط در مجرای خود و در همان متن و محدوده‌ای که جریان پیدا کرده، می‌تواند مفید باشد امّا به‌وسیله استصحاب نمی‌توان لوازم، ملزومات یا ملازمات مستصحب را اثبات نمود. در محلّ بحث، استصحاب می گوید تکلیف واقعی، فعلیّت ندارد، امّا لازمه عدم فعلیّت، مبرئیّت آن نماز قبلی باشد، چنین لازمی را استصحاب نمی‌تواند ثابت کند و در نتیجه، وقتی آن لازم، ثابت نشد، شما یقین به اشتغال و شک در مبرئیّت آن نمازی که خواندید، دارید، چاره‌ای غیر از اجرای اصالت الاشتغال ندارید.

تذکّر: اگر کسی قائل شود که اصل مثبت، حجّت است و به‌وسیله استصحاب می‌توان لوازم، ملزومات و ملازمات مستصحب را هم ثابت نمود، در محلّ بحث هم می‌تواند به استصحاب تمسّک کند لکن قول مذکور، خلاف تحقیق است ۱۶۳].

[۱]- عبارت مذکور را به‌صورت یک اشکال و جواب بیان می‌کنیم که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۰

اشکال: در بحث قبل- اجزا یا عدم اجزا اتیان مأمور به به امر اضطراری از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی- گفتید: مقتضای اصل، برائت از وجوب اعاده است ۱۶۴]، پس چرا در بحث فعلی فرمودید: چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال و لزوم اعاده، نداریم؟

جواب: در بحث قبلی شک در اصل تکلیف داشتیم- شک در اینکه آیا تکلیفی نسبت به صلات مع الوضوء داریم یا نه- لذا مانند سائر شبهات وجوبیّه می‌توانستیم به اصل برائت، رجوع نمائیم ۱۶۵].

به عبارت دیگر: در مورد مأمور به به امر اضطراری، آن نمازی را که مکلّف در حال فقدان ماء با تیمّم خوانده، واقعا مأمور به بوده و هیچ تردیدی نیست که تا زمانی که واجد الماء نشده وظیفه‌اش همان نماز بوده بنابراین، عملی که در خارج واقع شده، وظیفه واقعی مکلّف بوده- منتها واقعی ثانوی- امّا یک ساعت به غروب مانده که واجد الماء شده، شک می‌کند که آیا تکلیف ثانوی، نسبت به صلات مع الوضوء دارد یا نه، همان‌طور که در سائر شبهات وجوبیّه، اصل برائت جاری می‌شود در فرض مذکور هم مکلّف، اصل برائت جاری نموده و می‌گوید تکلیف واقعی، نسبت به صلات مع الوضوء ندارم- اعاده لازم نیست.

بدیهی است که در اوامر ظاهریّه هم بنا بر اینکه حجّیّت امارات از باب سببیّت ۱۶۶] باشد بعد از کشف خلاف، اصالت عدم فعلیّت تکلیف جاری می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۱

و اما القضاء [به [۱۶۷] فلا یجب بناء علی أنّه فرض جدید، و کان الفوت المعلّق علیه وجوبه لا یثبت بأصالة عدم الإتیان، إلا علی القول بالأصل المثبت، و إلا فهو واجب، کما لا یخفی علی المتأمّل، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- ب ۱۶۸]: مثال- بیّنه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلّف، نماز ظهر و عصرش را در آن لباس، اتیان نمود، بعد از غروب شمس، کشف خلاف شد که آن لباس، طاهر نبوده در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّیّت امارات و بیّنه از باب طریقیّت است که نماز ما مجزی نباشد- لزوم قضا- یا اینکه حجّیّت بیّنه از باب سببیّت است تا در نتیجه، نماز ما مجزی باشد- عدم لزوم قضا- وظیفه چیست؟

باید دقّتی در دلیل قضا نمود که:

۱- آیا قضا به امر جدید است یا اینکه قضا تابع ادا می‌باشد؟

۲- فرضا کلمه «فوت» که در دلیل قضا اخذ شده- اقض ما فات- آیا امر وجودی هست یا اینکه «فوت» امر عدمی و همان نیاوردن مأمور به است؟

اگر «فوت»، یک امر عدمی باشد، امر عدمی به‌وسیله استصحاب عدم اتیان، ثابت می‌شود فرضا اگر کسی ساعت هشت صبح، شک کند که نماز صبحش را خوانده یا نه استصحاب عدم اتیان صلات صبح، عنوان «فوت» را ثابت می‌کند.

لکن احتمال دیگر، این است که «فوت» امر وجودی باشد که در این صورت باید بحث کرد: که آیا استصحاب عدم اتیان، می‌تواند امر وجودی را ثابت کند یا اینکه چون اصل مثبت است نمی‌تواند آن را اثبات نماید؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: امّا القضاء فلا یجب بناء علی انه فرض جدید ... الا علی القول

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۲

بالاصل ۱۶۹] المثبت «و الا فهو واجب.»[۱۷۰]

اگر قضا به امر جدید و «فوت» هم امر وجودی باشد و امر وجودی به‌وسیله استصحاب عدم، ثابت نشود و در این صورت شما شک

می‌کنید که: آیا امر «اقض ما فات» فرضا شامل شما می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم قضا واجب نیست.

اما اگر شرائط مذکور، موجود نبود، قضا واجب است.

توضیح ذلک: یعنی اگر قضا، تابع ادا باشد، در این صورت، قضا هم مانند اعاده، لازم است، همان‌طور که بعد از کشف خلاف- در وقت- ادا لازم بود، در خارج از وقت هم قضا، لازم است یا اگر «فوت» را امر عدمی دانستیم، به‌وسیله استصحاب عدم اتیان، عنوان «فوت» ثابت می‌شود، یا اگر فوت را امر وجودی دانستیم لکن اصل مثبت، حجیّت پیدا کرد، در نتیجه، عنوان فوت تحقق پیدا می‌کند و باید آن صلات را قضا نمود.

قوله: فتأمّل جیّدا[۱۷۱].

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۳

ثمّ إنّ هذا[۱۷۲] کلّه فیما یجری فی متعلّق التّکالیف، من الأمارات الشّرعیّة و الأصول العملیّة، و اما ما یجری فی إثبات أصل التّکلیف، کما إذا قام الطّریق أو الأصل علی وجوب صلاة الجمعة یومها فی زمان الغیبة، فانکشف بعد أدائها وجوب صلاة الظّهر فی زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقا، غایة الأمر أن تصیر صلاة الجمعة فیها- أیضا- ذات مصلحة لذلک، و لا ینافی هذا بقاء صلاة الظّهر علی ما هی علیه من المصلحة، کما لا یخفی، إلا أن یقوم دلیل بالخصوص علی عدم وجوب صلاتین فی یوم واحد [۱].

---

[۱]- بحث ما از ابتداء «المقام الثّانی» تاکنون درباره اصول و اماراتی بود که در اجزا و شرائط متعلّق و موضوع تکلیف جاری می‌شد که در مورد اصول عملیّه و امارات- حجیّت امارات از باب سببیّت- قائل به اجزا شدیم امّا در مورد امارات- حجیّت امارات از باب کاشفیّت- قائل به عدم اجزا شدیم لکن بحث فعلی ما این است که:

اگر اصول عملیّه یا امارات، نسبت به نفس تکلیف، جریان پیدا کرد و تکلیفی را ثابت نمود سپس کشف خلاف شد، حکم مسئله چیست و آیا عمل اتیان‌شده مجزی هست یا نه؟

مثال: فرضا مکلّفی، تردید پیدا کرد که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، در نتیجه گفت: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بوده و الآن که زمان غیبت است و شک در وجوب آن داریم به‌وسیله استصحاب، بقاء وجوبش را ثابت می‌کنیم و روزهای جمعه به‌جای نماز ظهر، صلات جمعه می‌خوانیم لکن بعد از مدّتی برای او کشف خلاف

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۴

و معلوم شد که وظیفه‌اش در زمان غیبت، خواندن نماز جمعه نیست بلکه باید نماز ظهر بخواند، در این صورت آیا آن نماز، مجزی هست یا نه؟

مثال دیگر: اماره و روایتی دلالت نمود که در عصر غیبت در روز جمعه باید نماز جمعه خواند، مکلّف هم طبق آن، عمل کرد سپس کشف خلاف شد آیا نماز اتیان‌شده، مجزی هست یا نه؟

آن نماز مجزی نمی‌باشد، خواه قیام دلیل بر وجوب صلات جمعه از طریق اصل باشد یا از طریق اماره، خواه حجّیّت امارات را از باب کاشفیّت ۱۷۳] بدانید یا از باب سببیت و موضوعیّت زیرا:

حدّ اکثر فائده آن اماره- بنا بر سببیّت و موضوعیّت- این است که بگوئیم: با قیام اماره ۱۷۴]، نماز جمعه، واجد صددرجه، مصلحت می‌شود لکن ثمره‌ای برآن مترتّب نمی‌شود زیرا وجود صددرجه مصلحت در نماز جمعه، معنایش این نیست که نماز ظهر، مصلحت ندارد بلکه نماز ظهر، دارای مصلحت کامله هست و از آن مکلّف، فوت شده لذا باید استیفا نماید.

قوله: «الا ان یقوم دلیل بالخصوص.»

مگر اینکه دلیل خاصی، قائم شود که در یک روز، دو نماز- یعنی ظهر و جمعه- واجب نیست.

جمع‌بندی: در مورد اصول و اماراتی که مربوط به اجزا و شرائط تکلیف بود- در اجزا و شرائط متعلّق و موضوع تکلیف جاری می‌شد- از نظر «اجزا» قائل به تفصیل شدیم امّا اصول و اماراتی که در رابطه با «نفس تکلیف» هست قائل به عدم اجزا شدیم.

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۱۵۵

تذنيبان: الأوّل ۱۷۵]: لا- ينبغى توهّم الإجزاء فى القطع بالأمر فى صورة الخطأ، فإنّه لا يكون موافقة للأمر فيها، و بقى الأمر بلا موافقة أصلا، و هو أوضح من أن يخفى [۱].

حکم خطای قطع- از نظر اجزا-

[۱]- اگر کسی قاطع شد که وظیفه‌اش در روز جمعه، خواندن نماز جمعه است، باید طبق آن عمل کند زیرا قطع، دارای حجیّت ذاتی هست ۱۷۶] اما چنانچه بعدا کشف خلاف شد که تکلیفش خواندن نماز جمعه نبوده، وظیفه‌اش چیست؟

آیا آن قطع و اتیان عمل برطبق آن مجزی هست؟

سزاوار نیست که کسی در فرض مذکور، توهّم اجزا نماید زیرا قطع، واقع را که تغییر نمی‌دهد شما یقین به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و آن را اتیان نمودید، سپس کشف خلاف شد، وجهی برای اجزا وجود ندارد آنچه را که اتیان نمودید، مأمور به نبوده و آن عملی که مأمور به بوده در خارج اتیان نشده.

البته بدیهی است که مولا شما را بر ترک مأمور به واقعی، مؤاخذه نمی‌کند زیرا بالاخره برطبق قطع خود که حجّیّت ذاتی دارد، عمل کرده‌اید.

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۱۵۶

نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا على المصلحة فى هذا الحال، أو على مقدار منها، و لو فى غير الحال، غيرممكن مع استيفائه استيفاء الباقى منه و معه لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعى، و هكذا الحال فى الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعى أو الطريقىّ للإجزاء- بل إنّما هو لخصوصيّة اتّفاقية فى متعلّقهما، كما فى الإتمام و القصر، و الإخفات و الجهر [۱].

---

[۱]- ممکن است چنین تصوّراتی کرد که:

۱- امکان دارد که قطع فردی که یقین به وجوب صلات جمعه پیدا کرده، این اثر را پیدا کند که: نماز جمعه‌ای را که فاقد مصلحت بود، واجد مصلحت کامل و وافی نماید، یعنی: نماز جمعه‌ای را که مکلّف، قطع پیدا کرده مأمور به هست مشتمل بر صددرجه، مصلحت- در همین حال، یعنی در حال قطع- باشد.

۲- ممکن است چنین فرض کرد که: نماز جمعه به‌طور کلّی، برای هرکس و در هر حال ۱۷۷]، دارای پنجاه درجه مصلحت هست به نحوی که اگر کسی آن پنجاه درجه مصلحت را استیفا کرد، در نتیجه، استیفای مصلحت باقی‌مانده برایش ممکن نباشد.

مثلا- اوّل ظهر روز جمعه، امر، دائر باشد بین اینکه: مکلّف، نماز ظهر بخواند که دارای صددرجه مصلحت هست یا اینکه نماز جمعه‌ای بخواند که دارای پنجاه درجه مصلحت هست و مصلحت باقی‌مانده‌اش قابل استیفا نباشد یعنی حتّی کسی که قطع به وجوب نماز ظهر دارد اگر نماز جمعه بخواند پنجاه درجه مصلحت، نصیب او می‌شود و مصلحت باقی‌مانده‌اش را نمی‌تواند استیفا کند.

اگر ما دو فرض ۱۷۸] به نحو مذکور، تصوّر نمودیم و مکلّفی نماز جمعه را خواند سپس

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۱۵۷

برایش کشف خلاف شـد، باید قائل به اجزا شویم و مجالی برای امتثال امر واقعی و خواندن نماز ظهر، باقی نمی‌ماند و اگر نماز ظهر را اعاده یا قضا کنـد، اثری ندارد بلکه باید قائل به اجزا شد منتها آن مکلّف در فرض اوّل، تمام مصـلحت را استیفا نموده و در فرض دوّم، پنجاه درجه از مصلحت را کسب نموده و بقیّه‌اش امکان استیفا ندارد.

قوله: «و هکذا الحال فی الطرق فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعی او الطّریقی ....»

در مورد امارات و طرق ۱۷۹] هم اگر چنان تصوّر و فرضی ۱۸۰] بکنیم باید قائل به اجزا شویم.

سؤال: علّت اجزا در فرض ۱۸۱] مذکور چیست؟

آیا امتثال امر قطعی یا امر طریقی مقتضی اجزا هست؟

جواب: خیر، زیرا امر قطعی نداریم، صـرف تخیّل و اشتباهی مطرح بوده و همچنین امر طریقی، خصوصیّتی ندارد که در محلّ بحث- و کشف خلاف- مقتضی اجزا باشد و نمی‌توان گفت: الامر القطعی الاجزاء یا الامر الطّریقی اقتضی الاجزاء.

بالاخره علّت اجزا چیست؟

علّت «اجزا» به خاطر همان خصوصـیّتی است که در متعلّق امر قطعی و طریقی اتّفاق افتاده- یعنی واجدیّت مصلحت تامّه در حال قطع یا واجدیّت مقداری از مصلحت و عدم امکان استیفای بقیّه مصلحت.

علّت اجزا به خاطر همان خصوصیّتی است که برحسب تصادف و اتفاق در «متعلّق» امر قطعی و امر طریقی پیدا شده و الا امر قطعی و طریقی هیچ‌گونه مدخلیّتی در اجزا ندارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۸

مصنّف رحمه اللّه دو شاهد به نفع خود اقامه نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم گرچه ایشان همان دو مثال را در جلد دوّم کتاب کفایهٔ الاصول بیان کردند و ما هم در جلد پنجم کتاب ایضاح الکفایهٔ آن را آورده‌ایم که:

دلیلی بر صحّت و اجزای عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

۱- اگر کسـی وظیفه‌اش این بود که نمازش را قصـر و شکسـته بخوانـد اما جهلا[۱۸۲] نمـازش را تمام ۱۸۳] خوانـد در این صورت، عملش صحیح است و لزومی به اعاده و قضا نمی‌باشد.

۲- اگر کسی جهلا[۱۸۴] نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صـحیح است و اعاده آن لازم نیست.

در دو فرض مـذکور، هم روایت صـحیحه، دلالت بر صـحت عمل می‌کنـد و هم مشـهور برطبق آن روایت فتوا داده و از آن اعراض ننموده‌اند لازم به تذکّر است که در آن دو فرض اگر جهل مکلّف، «تقصیری» بوده مستحقّ عقوبت هم هست ۱۸۵].

علّت حکم به «اجزا» در دو فرض مذکور چیست؟

علّت اجزا، این نیست که جاهـل مقصّـر بودن دارای خصوصـیّتی هست بلکه علّتش این است که عمل اتیان‌شـده، دارای خصوصـیّتی هست که امکان نـدارد تـدارک شود فرضا کسـی که نماز ظهرش را جهرا خوانـد، زمینه‌ای باقی نمی‌ماند که نمازش را اخفاتا تکرار کند و تمام مصلحت را استیفا نماید و ....

خلاصه: آن خصوصـیّتی که در متعلّق تکلیف هست باعث اجزا شده نه اینکه جاهل مقصّـر بودن یا قطع به خلاف داشـتن باعث اجزا شده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۹

الثّانی: لا یـذهب علیک أنّ الإجزاء فی بعض موارد الأصول و الطّرق و الأمارات، علی ما عرفت تفصـیله، لا یوجب التّصویب المجمع علی بطلانه ۱۸۶] فی تلـک الموارد، فـإنّ الحکم الواقعی بمرتبته محفوظ فیها، فإنّ الحکم المشترک بین العالم و الجاهل و الملتفت و

الغافل، لیس إلا الحکم الإنشائی المـدلول علیه بالخطابات المشـتملهٔ علی بیان الأحکام للموضوعات بعناوینها الأوّلیّهٔ، بحسب ما یکون فیها من المقتضـیات، و هو ثابت فی تلک الموارد کسائر موارد الأمارات، و إنّما المنفی فیها لیس إلا الحکم الفعلیّ البعثیّ، و هو منفی فی غیر موارد الإصابـهٔ، و إن لـم نقل بالإجزاء، فلا فرق بین الإجزاء و عـدمه، إلا فی سـقوط التّکلیف بالواقع بموافقـهٔ الأمر الظّاهری، و عدم سقوطه بعد انکشاف عدم الاصابهٔ، و سقوط التّکلیف بحصول غرضه، أو لعدم إمکان تحصیله غیر التّصویب المجمع علی بطلانه، و هو خلوّ الواقعهٔ عن الحکم غیر ما أدّت إلیه الامارهٔ [۱].

آیا لازمه اجزا «تصویب» است؟

[۱]- تاکنون بحث مفصّلی درباره اجزا داشتیم در مواردی، قائل به اجزا و در بعضی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۰

از موارد، قائل به عدم اجزا شدیم که شرحش گذشت لکن فعلا مرحوم آقای آخوند، در صدد رفع یک شبهه هستند که:

توهّم: قول به اجزا[۱۸۷] و عـدم لزوم اعـاده و قضـا- در صورت کشف خلاـف- کأنّ بی‌اعتنائی نسـبت به حکم واقعی است یعنی با اینکه معلوم شده فلان اصل یا اماره بر خلاف واقع بوده مع ذلک می‌گوئید «لا تجب الاعادهٔ و لا القضاء».

قول به اجزا به کیفیّت مذکور، مستلزم تصویب است و تصویب اگر محال هم نباشد اجماع بر بطلانش قائم شده لذا باید قائل به عدم اجزا شد.

دفع توهّم: مقدّمتا باید مشخص شود که کدام قسم از تصویب، اجماع بر بطلانش قائم شده؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: تصویبی که اجماع بر بطلانش قائم شده این است که: «... هو[۱۸۸] خلو الواقعهٔ عن الحکم غیر ما أدّت الیه الامارهٔ ...» یعنی در واقع اصـلا حکمی نداشـته باشـیم، در لوح محفوظ، نسبت به وقایع و عناوین، اصلا حکمی وجود ندارد بلکه تـابع قیـام امارات یا اصول است فرضا اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شـد، در لوح محفوظ هم «وجوب» ثبت می‌شود و اگر اماره بر عـدم وجوب، قائم شد در لوح محفوظ هم همان حکم ضـبط می‌شود لذا دیگر نمی‌توان بحث کرد که: آیا اماره، مخالف با واقع هست یا موافق، زیرا «واقعی» مطرح نیست تا اینکه اماره، موافق یا مخالف آن باشد بلکه «واقع»، تابع اماره هست.

تذکّر: روایات متواتر و اجماع بر بطلان تصویب به نحو مذکور قائم شده زیرا مفاد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۱

روایات متواتر، این است که احکام واقعیّه‌ای داریم که برای عناوین اوّلیه، ثابت شده و تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هست، علم، جهل و غفلت مکلّف هیچ‌گونه مدخلیّتی نسـبت به آن‌ها ندارد مثلا نماز جمعه به حسب مصـلحتی که در آن هست، دارای حکمی هسـت خواه اصـل یـا امـاره‌ای برطبق آن، قـائم بشود یا نشود و مکلّفین توجّهی به آن پیـدا کننـد یا اینکه اصـلا متوجّه آن نشونـد و به تعبیر اصـطلاحی، احکام واقعیّه، عبارت از احکام انشائیه ۱۸۹] است که در مرحله جعل و قانون‌گـذاری، حدود آن‌ها مشـخّص شده منتها گـاهی یا بسـیاری از اوقات، اماره‌ای برطبق آن برای مکلّفین، وجود دارد و به آن حکم، توجّه پیـدا می‌کننـد و گاهی اماره‌ای وجود دارد که مخالف آن قانون واقعی و حکم انشائی هست بنابراین، احکام واقعیّه برای عالم، جاهل و عموم طبقات مشترک است.

اگر کسـی مـدّعی شود که چنـان حکم واقعی نـداریم بلکه حکم واقعی، تـابع قیـام امـارات است و آنچه را که اماره برطبق آن، قائم شود، واقعیّت پیـدا می‌کنـد و در نـتیجه، مسأله موافقت و مخـالفت بـا حکم واقعی تصوّر نشود، مسـتلزم تصویبی است که اجمـاع بر بطلانش قائم شده.

سؤال: اگر ما قائل به اجزا شده ۱۹۰] و گفتیم امتثال امر ظاهری، موجب اجزا هست، آیا لازمه‌اش این است که قائل به تصویب شـده

و منکر حکم واقعی گشته‌ایم؟

و آیا لازمه‌اش این است که بگوئیم: در مقام جعل و تقنین، قانون و حکمی وجود ندارد؟

جواب: معنا و لازمه قول به اجزا، این نیست که لوح محفوظ، خالی از حکم باشد[۱۹۱]

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۲

بلکه معنای اجزا، این است که اکنون که کشف خلاف شده لازم نیست آن واقع لوح محفوظی را امتثال- اعاده یا قضا- نمائید زیرا غرض از آن، استیفای صددرجه مصلحت بوده و فعلا با امتثال امر ظاهری، آن مصلحت و آن غرض، تأمین شده و ....

اگر هدف از حکم واقعی در خارج تحقّق پیدا کرد و به خاطر حصول غرض، توجهی به حکم واقعی نشد، آیا لازمه‌اش این است که ما اصلا حکم واقعی نداریم؟

خیر، زیرا می‌گوئیم چون هدف و غرض از حکم واقعی، حاصل شده نیازی به قضا و اعاده عمل نیست.

در بعضی از شقوقی که قائل به اجزا[۱۹۲] شده، گفتیم علّت اجزا، این است که با امتثال امر ظاهری فرضا پنجاه درصد از مصلحت، تأمین شده و مصلحت باقی‌مانده به نحوی است که امکان استیفا ندارد و اگر مکلّف، عمل اتیان‌شده را اعاده و قضا هم نماید اثری ندارد.

اگر ما در فرض مذکور که تکلیف واقعی را به جهت عدم استیفای مصلحت باقی‌مانده، ساقط کردیم و قائل به اجزا شدیم لازمه‌اش تصویب و انکار حکم واقعی است؟

خیر، حکم واقعی در مرحله انشا و قانون‌گذاری به قوت خود باقی است و چون اماره برخلاف آن، واقع شده، نتوانسته، فعلیّت پیدا کند و به مرحله بعث و زجر برسد و ...

تذکّر: توهّم نشود که فقط در مورد اجزا- قول به اجزا- حکم واقعی، فعلیّت پیدا نمی‌کند بلکه موارد دیگری هم داریم که حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند از جمله:

اگر اماره‌ای برخلاف واقع، قائم شد و فرضا تا روز قیامت هم برای شما کشف خلاف نشد[۱۹۳]، حکم انشائی به قوّت خود باقی هست امّا فعلیّت ندارد مثل اینکه اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه قائم شود درحالی‌که نماز جمعه واجب نبوده- بلکه نماز ظهر، واجب

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۳

کیف؟ و کان الجهل بها- به خصوصیّتها أو بحکمها- مأخوذا فی موضوعها، فلا بد من أن یکون الحکم الواقعیّ بمرتبته محفوظا فیها، کما لا یخفی [۱].

بوده- در این صورت، حکم انشائی نماز ظهر به قوّت خود، باقی است لکن فعلیّت پیدا نکرده.

خلاصه: قائلین به اجزا می‌گویند بعد از کشف خلاف، اعاده و قضا لازم نیست و حکم واقعی لوح محفوظی به مرحله فعلیّت نرسیده و قائلین به عدم اجزا می‌گویند آن عمل باید اعاده یا قضا شود.

به عبارت دیگر: قول به اجزا، مستلزم تصویب نیست زیرا معنای تصویب- المجمع علی بطلانه- انکار حکم واقعی هست و «اجزا» هیچ‌گونه ملازمه‌ای با انکار حکم واقعی ندارد بلکه معنای اجزا، عدم وجوب «اعاده و قضا» و سقوط حکم واقعی می‌باشد- به‌علّت حصول غرض و یا به خاطر عدم امکان استیفای مصلحت باقی‌مانده.

[۱]- چگونه می‌توان منکر حکم واقعی شد و گفت قول به اجزا، مستلزم تصویب است؟

اگر از ما سؤال کنند معنای حکم ظاهری چیست جواب می‌دهیم: آن حکمی است که برای شخص جاهل به واقع، جعل شده پس موضوع حکم ظاهری جهل به حکم واقعی هست اگر شما می‌دانستید که نماز جمعه واجب هست تمسّک به اماره و استصحاب

می‌کردید؟

خیر، کسی به اماره و اصل، تمسّک می‌کند که جهل به حکم واقعی دارد لذا باید حکم واقعی باشد تا جهل به آن تصوّر شود، سپس زمینه رجوع به اماره یا اصل پیش بیاید پس حکم ظاهری، فرع حکم واقعی می‌باشد.

با اینکه حکم ظاهری، متفرع بر ثبوت حکم واقعی هست چگونه می‌توان منکر حکم واقعی شد؟

اگر اصلا حکم واقعی، مطرح نیست پس حکم ظاهری و همچنین جهل به حکم واقعی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۴

چه مفهومی دارد؟

اگر جهل به حکم واقعی مفهومی ندارد دیگر قاعده طهارت، حلّیت و اماره هم مفهومی ندارد، تمام آن‌ها مربوط به شخص جاهل- غیر عالم- به حکم واقعی می‌باشد لذا باید حکم واقعی مسلّمی، داشته باشیم تا جهل به آن تصوّر شود و در نتیجه برای مکلّفین، حکم ظاهری جعل شود.

تذکّر: بدیهی است که حکم ظاهری، گاهی در شبهات حکمیّه، مطرح است و گاهی در شبهات موضوعیّه.

در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیّت واقعه» مطرح است یعنی حکم کلّی، مشخّص است لکن موضوع خارجی، مشکوک است فرضا نمی‌دانید فلان مایع خارجی، «خمر» است تا اینکه حرام باشد یا اینکه «خلّ» است تا در نتیجه حلال باشد، لذا می‌توانید به قاعده حلّیت، تمسّک کنید پس در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیّت واقعه» مطرح است.

در شبهات حکمیّه، جهل به «حکم واقعه» مطرح است فرضا نمی‌دانید حکم شرب تتن در شریعت مقدّس، حلیت است یا حرمت، در این صورت می‌توانید به اصل برائت تمسّک کنید و بگوئید: حکم شرب تتن، حلّیت است. البتّه حکم ظاهری.

قوله: «... فلا بد من ان یکون الحکم الواقعی بمرتبته محفوظا فیها[۱۹۴]، کما لا یخفی.»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۵

فصل فی مقدّمة الواجب

و قبل الخوض فی المقصود، ینبغی رسم أمور: الأوّل: الظّاهر أنّ المهم المبحوث عنه فی هذه المسألة، البحث عن الملازمة بین وجوب الشّیء و وجوب مقدّمته، فتکون مسألة أصولیّة، لا عن نفس وجوبها، کما هو المتوهّم من بعض العناوین، کی تکون فرعیّة، و ذلک لوضوح أنّ البحث کذلک لا یناسب الاصولیّ، و الاستطراد لا وجه له، بعد إمکان أن یکون البحث علی وجه تکون من المسائل الأصولیّة [۱].

[فصل چهارم مقدّمه واجب

اشاره

[۱]- یکی از بحث‌های مفصّل علم اصول، بحث مقدّمه واجب است. برای بیان اصل مطلب، لازم است قبلا مقدّماتی را بیان کنیم.

امر اوّل «بحث مقدّمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی»

اشاره

آیا عنوان محلّ بحث، چنین است که: «هل المقدّمة واجبة ام لا»؟

یعنی در حقیقت، نزاع ما درباره محمول است که آیا مقدّمه واجب، وجوب دارد یا نه؟

اگر عنوان بحث، نفس عنوان وجوب مقـدّمه باشد، در این صورت، بحث مذکور، یک مسأله فرعی و فقهی ۱۹۵] می‌شود- نه مسئله اصولی، مثل اینکه در فقه، بحث می‌کنند آیا نماز جمعه در عصر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۶

ثمّ الظّاهر أیضا أنّ المسألـهٔ عقلیّـهٔ، و الکلام فی اسـتقلال العقل بالملازمـهٔ و عدمه، لا لفظیّهٔ کما ربما یظهر من صاحب المعالم، حیث اسـتدل علی النّفی بانتفاء الـدّلالات الثّلاث، مضافا إلی أنه ذکرها فی مباحث الالفاظ، ضـرورهٔ أنّه إذا کان نفس الملازمـهٔ بین وجوب الشّـیء و وجوب مقـدّمته ثبوتـا محلّ الاشـکال، فلا مجال لتحریر النّزاع فی الإثبات و الدّلالـهٔ علیها بإحـدی الـدّلالات الثّلاث، کما لا یخفی [۱].

غیبت واجب است یا نه- و در نتیجه باید گفت: اصولیین، استطرادا آن را در کتب اصولی آورده‌اند.

آیا مانعی دارد که بحث مقدّمه واجب، یک بحث فقهی باشد و استطرادا آن را در کتب اصولی آورده باشند؟

وقتی می‌توان بحث مـذکور را به نحوی مطرح کرد که یک مسـئله اصولیّه باشـد، انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم بحث مقدّمه واجب از مسائل فقهی است و استطرادا در علم اصول آورده‌اند.

عنوان بحث مـا این است که: (آیا بین وجوب ذی المقـدّمه و مقـدّمه «ملازمه» هست یا نه)، اگر مولا ذی المقـدّمه را واجب کرد آیا مقدّمه هم واجب است یا نه؟ مثلا اگر مولا خطاب «کن علی السّطح» را متوجّه عبدش کرد، فرضا نصب سلّم، واجب است یا نه؟

بـدیهی است که بحث مـذکور، اصولی است زیرا دارای ملاـک مسـأله اصولی هست و مکرّرا گفته‌ایم که ملاک مسأله اصولی، این است که: وقتی مجتهدی برای استنباط احکام خمسه، قیاسی تشکیل می‌دهد، مسأله اصولی، کبرای آن قیاس قرار می‌گیرد.

مثال: «الحجّ واجب»، «و کلّ واجب تجب مقدّماته» پس نتیجه می‌گیریم که: «فالحجّ تجب مقدماته.»

بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟

[۱]- بـدیهی است که مبـاحث اصولی، دو قسم هسـتند: الف: مسائل اصولیّه لفظیّه، ماننـد تمام یا اکثر مطالبی که در جلـد اوّل کتاب کفایه، تحت عنوان مباحث الفاظ می‌خوانیم. ب: مسائل اصولیّه عقلیّه، ماننـد مطالب جلـد دوّم کتاب کفایه که مربوط به قطع، ظن و امثال آن‌ها می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۷

سؤال: بحث مقدّمه واجب از مباحث لفظیّه علم اصول است یا عقلیّه؟

جواب: از ظاهر[۱۹۶] کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که ایشان بحث مقدّمه واجب را جزء مباحث الفاظ می‌دانند زیرا:

اولاـ صـاحب معـالم در مقـام اسـتدلال فرمودهانـد: قبول نـداریم که مقـدّمه واجب، وجوب داشـته باشـد زیرا به هیـچ‌یک از دلالات سه‌گانه- مطابقه، تضمّن و التزام- وجوبی برای مقدّمه ثابت نمی‌شود.

از اینکه ایشـان در مقـام اسـتدلال به دلالات ثلاث،- دلالات لفظیّه- تمسّک کردهانـد، معلوم می‌شود که به‌نظر صاحب معالم، بحث مقدّمه واجب، یکی از مباحث لفظیّه علم اصول است نه عقلیّه.

ثانیـا از اینکه ایشـان، بحث مـذکور را در مبـاحث الفـاظ، مطرح کردهانـد معلوم می‌شود که بحث مقـدّمه واجب را از مبـاحث الفاظ می‌دانستند.

مصـنّف رحمه اللّه فرمودهانـد بحث مـذکور، جزء مباحث «عقلیّه» می‌باشد و نزاع، این است که آیا عقل، اسـتقلال در ملازمه دارد یا

نه؟ آیا عقل، حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، ملازمه هست یا نه؟

سؤال: چرا بحث مقدّمه واجب، جزء مباحث عقلیّه است نه لفظیّه؟

جواب: امری که مقام ثبوتش مسلّم نیست، چگونه می‌توان در مقام اثبات آن، بحث کرد که آیا دلالت التزامیّه تحقّق دارد یا نه و ...

اشکال: شما- مصنّف- هم مانند صاحب معالم، بحث مقدّمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اید پس آن را جزء مباحث الفاظ بدانید.

جواب: ما که بحث مذکور را در مباحث الفاظ بیان کردیم، تذکّر هم داده‌ایم که بدانید بحث مقدّمه واجب، جزء مباحث عقلیّه است امّا صاحب معالم چنین تذکّری نداده‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۸

الأمر الثّانی: إنّه ربما تقسم المقدمة إلی تقسیمات: [۱].

منها: تقسیمها إلی الدّاخلیة و هی الاجزاء المأخوذة فی الماهیّة المأمور بها، و الخارجیّة و هی الأمور الخارجة عن ماهیّته ممّا لا یکاد یوجد بدونه [۲].

امر دوّم «تقسیمات مقدّمه»

اشاره

[۱]- برای مقدّمه، تقسیماتی ذکر شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدمه داخلیّه و خارجیّه

[۲]- مقدّمه داخلیّه: «و هی الاجزاء المأخوذة فی الماهیّة المأمور به- ای الاجزاء الّتی یترکّب منها المأمور به دون الشّرائط.» مقدمه داخلیّه، عبارت از اجزائی هست که در تشکیل ماهیّت مأمور به و ذی المقدّمه مدخلیّت دارد مانند رکوع، سجود و سائر اجزای نماز.

مقدّمه خارجیّه: و هی الامور الخارجة عن ماهیّة المأمور به ممّا لا یکاد یوجد بدونه.

مقدّمه خارجیّه، عبارت از آن چیزهائی است که در تشکیل ماهیّت مأمور به مدخلیّت ندارد امّا درعین‌حال اگر بنا باشد ماهیّت مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند، بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ندارد مانند شرائط مأمور به، مثلا صلات، بدون شرائط، ممکن نیست در خارج تحقّق پیدا کند.

تذکّر: نسبت به مقدّمات خارجیّه از نظر عنوان «مقدّمیّت» و از جهت «داخل بودن در بحث مقدّمه واجب» اشکالی نشده، مثلا طهارت، مقدّمه نماز هست، اگر «مقدّمه واجب» واجب شد، مصداق بارزش طهارت است که شرط نماز می‌باشد.

امّا نسبت به مقدّمات داخلیّه از چند جهت، نزاع و بحث هست که:

۱- نسبت به مقدّمات داخلیّه، مانند رکوع و سجود آیا می‌توان گفت آن‌ها عنوان مقدّمیّت دارند و آیا می‌توان گفت: رکوع و سجود، مقدّمه نماز هستند به عبارت دیگر:

اطلاق عنوان مقدّمیّت بر اجزاء مأمور به صحیح است یا نه؟

۲- برفرض که توانستیم مقدّمیّت اجزا را ثابت نمائیم آیا اجزا هم داخل در بحث مقدّمه واجب هستند یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۹

و ربما يشكل في كون الأجزاء مقدّمة له و سابقة عليه، بأنّ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها. و الحلّ: انّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، و بذلك ظهر أنّه لا بد في اعتبار الجزئيّة أخذ الشّيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلّيّة من اعتبار اشتراط الاجتماع [۱].

آیا «اجزا» عنوان مقدّمیّت دارند یا نه؟

[۱]- اشکال: اجزا، عنوان مقدّمیّت ندارند زیرا کلمه و عنوان مقدّمه- در بحث ما- یعنی چیزی که سابق بر مأمور به است و اجزا، تقدّمی بر مأمور به ندارند، اجزا، عین کل و عین مأمور به هستند فرضا اگر از ما سؤال کنند «نماز» چیست جواب می‌دهیم، عبارت از:

تکبیر، رکوع، سجود و تسلیم است لذا می‌گوئیم اجزا اصلا عنوان سبقت و تقدّمی نسبت به مأمور به ندارند بلکه خودشان مأمور به و به عبارت دیگر «ذی المقدّمه» هستند.

آیا می‌توان گفت: اجزا، هم ذی المقدّمه هستند و هم مقدّمه؟ خیر، لذا می‌گوئیم اجزا، عنوان مقدمیّت ندارند.

جواب: لازم نیست بین ذی المقدّمه و مقدّمه، تغایر وجودی و حقیقی باشد، لزومی ندارد که مقدّمه، یک وجود، داشته باشد و ذی المقدّمه، وجود دیگر، همین‌که بین آن دو، تغایر اعتباری باشد کفایت می‌کند.

بین اجزا و بین مرکّب- یا کل- چنین تغایری هست: اجزائی که عنوان مقدّمیّت دارند، بدون شرط هستند، فرضا نفس رکوع، سجود، تشهّد و تسلیم، دارای عنوان جزئیّت و مقدّمیّت هستند و شرط و ضمیمه‌ای ندارند. امّا ذی المقدّمه، عبارت است از اجزا- مانند رکوع و سجود و ...- به‌شرط انضمام و اجتماع. و شرط مذکور، «کلّ» و ذی المقدّمه را درست می‌کند پس فرق بین مقدّمه و ذی المقدّمه در باب اجزاء ماهیّت مأمور به، به این اعتبار است که: اجزا، بدون شرط هستند ولی ذی المقدّمه بشرط شیء- یعنی به‌شرط انضمام هست- و لزومی ندارد که دارای دو وجود خارجی باشند بلکه همان تغایر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۷۰

و كون الأجزاء الخارجيّة كالهيولي و الصّورة، هي الماهيّة المأخوذة بشرط، لا ينافي ذلك، فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيّة و التّحليليّة، من الجنس و الفصل، و أنّ الماهيّة إذا أخذت بشرط لا تكون هيولي أو صورة، و إذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا، لا بالإضافة إلى المركّب، فافهم [۱].

«لا بشرطی» و «بشرط شیء» کفایت می‌کند.

نتیجه: رکوع، بدون لحاظ اجتماع و انضمام با سائر شرائط، دارای عنوان جزئیّت و مقدّمیّت هست امّا به لحاظ اجتماع با سائر شرائط، عنوان جزئیّت ندارد بلکه دارای عنوان کلّیّت هست.

از بیان مصنّف رحمه اللّه یک قاعده کلّیّه در باب جزئیّت و کلّیّت مشخص می‌شود که: اگر شیء به‌عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود، باید آن شیء را بدون قید و شرط، اخذ کنند تا انضمام و اجتماع در آن پیاده نشود. «کما لا بدّ في اعتبار الكلّيّة من اعتبار اشتراط الاجتماع.»

[۱]- از اینکه ملاک جزئیّت را «لا بشرطی» ذکر کردیم اشکالی تولید شده که:

مقدمه: اهل معقول، مطلبی دارند که در بحث مشتق هم به آن اشاره کردیم که:

ماهیّت از نظر «اجزا» دارای دو قسم و دو نحو «جزء» هست: الف: اجزای تحلیلیّه عقلیه، به نام جنس و فصل. ب: اجزای واقعیّه

خارجیّه به نام هیولا و صورت.

مثلاـ برای ماهیّت انسان، دو قسم جزء به نام جنس و فصل- حیوان و ناطق- تصوّر می‌شود که از اجزای تحلیلیّه عقلیه هستند زیرا عقل با تجزیه، تحلیل و دقّت، ماهیّت انسان را به دو جزء، تقسیم می‌کند که یک جزئش بین انسان و سائر حیوانات، مشترک است و جزء دیگرش مختصّ به انسان هست.

قسم دیگر از اجزای انسان: اجزای خارجیّه به نام هیولا و صورت هست که فرضا از آن به جسم و روح، تعبیر می‌کنیم.

اهل معقول گفته‌اند: اجزای تحلیلیّه عقلیّه، عنوان «لا بشرطی» دارند- که مورد قبول

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۱

مصنّف هم هست- امّا اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند- نه لا بشرط.

اشکال: شما- مصنّف- در مقام بیان جزئیّت، یک ضابطه کلّی بیان کرده و فرموده‌اید:

هرکجا عنوان جزئیّت، تحقّق داشته باشد باید عنوانش لاـ بشرط باشد پس چرا معقولیین گفته‌اند: اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند؟

به عبارت دیگر: اگر قوام و ملاـک جزئیّت، عبارت از لابشرطیّت هست همان‌طور که در اجزای عقلیّه، عنوان «لا بشرطی» را ذکر کرده‌اند در اجزای خارجیّه هم باید عنوان لاـ بشرط را بیان کنند درحالی‌که در اجزای خارجیّه، عنوان «بشرط لا» که یک عنوان سوّمی ۱۹۷] هست را ثابت کرده‌اند پس بیان اهل معقول، دلیل بر این است که ضابطه کلّی شما در مقام بیان جزئیّت، صحیح نیست.

جواب: پاسخ فعلی مصنّف رحمه اللّه چندان جالب نیست لکن جواب بهتری در بحث مشتق بیان کرده‌اند و شاید با جمله «فافهم» اشاره به همان مطلب دارند.

پاسخ فعلی مصنف: بین کلام ما با بیان اهل معقول، منافاتی نیست زیرا شما به‌طرف سنجش و مقایسه، دقّت کنید تا متوجّه شوید منافاتی بین آن دو نیست.

ما «جزئیّت» و «کلّیّت» را دو طرف سنجش قرار داده و گفتیم: اگر شیء به‌عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود باید آن را بدون قید و شرط، ملاحظه و اخذ نمود به خلاف کلّیّت که باید به‌شرط شیء و به‌شرط اجتماع اعتبار شود یعنی رکوع را که جزء نماز هست با مجموع نماز، مقایسه کرده و گفتیم فرق بین جزئیت و کلّیّت، این است که کلّیّت به‌شرط اجتماع هست لکن جزئیّت لاـ بشرط می‌باشد، پس طرف حساب و سنجش ما در باب جزئیّت، نفس «مرکّب و کلّ» بود امّا اهل معقول، اجزای خارجیّه را نسبت به کل، ملاحظه نمی‌کنند آن‌ها در مقام قیاس اجزای خارجیّه با اجزای تحلیلیّه هستند یعنی دو قسم از

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۲

جزئیّت- جزئیّت خارجیّه ۱۹۸] و تحلیلیه ۱۹۹]- را باهم مقایسه نموده‌اند نه اینکه اجزا را با «کل» مقایسه نموده باشند لذا نباید بین آن دو بحث، برای شما خلط و اشتباه رخ دهد.

امّا پاسخ جالبی را که مصنّف در بحث مشتق، بیان کردند: در هر موردی که عناوین «لا بشرط، بشرط لا یا بشرط شیء» مطرح می‌شود باید ملاحظه شود که مقصود از «لا بشرط» چیست و باید مشخّص شود که منظور از «بشرط لا» یعنی بشرطلای از کدام عنوان و همچنین باید ملاحظه شود که منظور از کلمه «شیء» در عنوان بشرط شیء چیست.

مثال: «انسان» را اگر نسبت به «بیاض» ملاحظه کنید «لا بشرط» است زیرا لازم نیست که هر انسانی دارای رنگ سفید باشد و چنانچه انسان را نسبت به حجریّت ملاحظه کنید «بشرطلای» از حجریّت است چون انسان نمی‌تواند عنوان حجریّت پیدا کند و اگر انسان را نسبت به نطق ملاحظه کنید عنوان «بشرط شیء» دارد.

باتوجّه به نکته مذکور، مشخّص شد که: اینکه گفتیم اجزای خارجیّه «بشرط لا» و اجزای تحلیلیّه «لا بشرط» هستند، منظور، این است

که اجزای خارجیّه، بشرطلای از «حمل» هستند ولی اجزای تحلیلیّه، لا بشرط از حمل می‌باشند مثلا می‌توان گفت «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» اما اجزای خارجیّه، قابل حمل بر انسان نیست و نمی‌توان گفت «الانسان بدن» زیرا انسان، «بدن» نیست بلکه مرکّب از بدن و شیء دیگر هست.

در محلّ بحث که می‌گوئیم فرق بین جزء و کل در لا بشرطی و بشرط شیء هست، مقصودمان از کلمه «شیء» انضمام و اجتماع هست یعنی اگر رکوع را به‌شرط اجتماع با سایر اجزا، ملاحظه کنید عنوان مرکّب، پیدا می‌کند و اگر لا بشرط از انضمام با سایر اجزا،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۳

ثمّ لا ـ یخفی أنّه ینبغی خروج الأجزاء عن محل النّزاع، کما صرّح به بعض و ذلک لما عرفت من کون الأجزاء بالأسر عین المأمور به ذاتا، و إنّما کانت المغایرة بینهما اعتبارا، فتکون واجبة بعین وجوبه، و مبعوثا إلیها بنفس الأمر الباعث إلیه، فلا تکاد تکون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلین، و لو قیل بکفایة تعدّد الجهة، و جواز اجتماع الأمر و النّهی معه، لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغیری لو کان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدمیّتها و التّوسّل بها إلی المرکب المأمور به؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما کان بالحمل الشّائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف علیه، لا ـ عنوانها، نعم یکون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب علی المعنون. فانقدح بذلک فساد توهّم اتّصاف کلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسی و الغیری، باعتبارین، فباعتبار کونه فی ضمن الکل واجب نفسی، و باعتبار کونه مما یتوسّل به إلی الکلّ واجب غیری [۱].

لحاظ نمائید، عنوان جزئیّت، پیدا می‌کند پس در محلّ بحث، مسأله انضمام و اجتماع مطرح است ولی در آنجا، مسأله حمل، و نباید آن دو بحث باهم خلط شود زیرا هیچ‌گونه ارتباطی بین مسأله حمل و مسأله اجتماع- انضمام- نیست.

یادآوری: نتیجه بحث در جهت اوّل ۲۰۰]، این شد که: همان‌طور که شرائط، عنوان مقدّمیّت دارند اجزا هم دارای عنوان مقدّمیّت می‌باشند.

قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به جواب اخیر است که بیان کردیم.

اجزای داخلیّه ۲۰۱] از نزاع و بحث مقدّمه واجب، خارج هستند

[۱]- جهت دیگری که در امر دوّم، محلّ بحث هست: با اینکه اجزای داخلیّه،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۴

دارای عنوان مقدّمیّت هستند امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند[۲۰۲] زیرا در بحث مذکور، قائلین به ملازمه- قائلین به وجوب مقدّمه- برای مقدّمه، یک وجوب غیری ثابت می‌کنند و اگر بنا باشد، «اجزا» وجوب غیری هم داشته باشند، لازمه‌اش اجتماع مثلین هست زیرا اجزا از جهت اینکه ذی المقدّمه هستند دارای وجوب نفسی می‌باشند و اگر بخواهند از باب مقدّمیت هم وجوب غیری داشته باشند، لازمه‌اش این است که «اجزا» دارای دو وجوب باشند. به‌عنوان اینکه جزء ماهیّت مأمور به هستند وجوب نفسی به آن‌ها تعلّق گرفته و به‌عنوان مقدمیت هم که وجوب غیری پیدا کرده‌اند درحالی‌که در یک مورد، اجتماع مثلین تحقّق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، کسانی که مقدّمه را واجب نمی‌دانند مشکلی از این جهت ندارند امّا قائلین به وجوب مقدّمه، معتقدند که مقدّمه، دارای وجوب غیری هست.

حال اگر بنا باشد رکوع و سجود- اجزای داخلیّه- هم داخل بحث مقدّمه واجب باشند، قائلین به وجوب مقدّمه باید بگویند رکوع و

سجود، دارای وجوب غیری هستند و اینجا است که ما سؤال می کنیم:

آیا مانعی دارد که اجزا- مانند رکوع و سجود- دارای وجوب غیری باشند؟

قبل از پاسخ سؤال مذکور، سؤال دیگری مطرح می کنیم که: وجوب نفسی، مربوط به چیست؟

همان رکوع و همان سجود، دارای وجوب نفسی هستند و امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*[۲۰۳] شامل آن‌ها می‌شود پس آن‌ها مأمور به و دارای وجوب نفسی می‌باشند. در نتیجه اگر بنا باشد، وجوب غیری هم داشته باشند لازمه‌اش این است که رکوع، دارای دو وجوب، به نام

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۵

نفسی و غیری باشد و این اجتماع مثلین است و در یک مورد، اجتماع مثلین، تحقّق پیدا نمی کند.

اشکال: ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم و می گوئیم اجتماع امر و نهی جائز هست، مثلا نماز در دار غصبی درعین‌حال که از نظر خارج، یک وجود و یک حقیقت هست امّا دارای دو حکم می‌باشد. از نظر صلاتی، محکوم به وجوب و از جهت غصبیّت، محکوم به حرمت است. در محلّ بحث هم اجزا، دارای دو حیث هستند. بما انّها هی الکل، وجوب نفسی دارند و بما انّها مقدّمهٔ للکل، دارای وجوب غیری می‌باشند بنابراین:

اگر امر و نهی توانستند در یک مورد، جمع شوند مانعی ندارد که دو وجوب- نفسی و غیری- هم در یک مورد جمع شوند و فرضا بگوئیم رکوع، هم وجوب نفسی دارد و هم وجوب غیری.

جواب: بین محلّ بحث و مسأله اجتماع امر و نهی تفاوتی هست که: در آنجا حکم بر دو عنوان مستقل، بار شده، کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هست، اساس کلامش این است که: مثلا صلات، یک عنوان کلّی و مستقل هست و حکم وجوب برآن، بار شده، غصب هم یک عنوان کلّی هست که حکم حرمت برآن مترتب شده منتها صلات و غصب در یک وجود خارجی، متّحد شده‌اند و این امر، سبب نمی‌شود که دو حکم در یک مورد، جمع شوند.

به عبارت دیگر: بحث اجتماع امر و نهی در موردی است که دو عنوان، اصالت داشته باشد و به اصطلاح علمی، محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که آن دو حیث و آن دو عنوان، حیث تقییدی باشد، آن عنوان، خودش موضوعیّت داشته باشد، عنوان واسطه نداشته باشد، علّت نباشد تا اینکه حکم را دریافت کند و نسبت به شیء دیگر، ثابت کند، مانند عنوان صلات که خودش موضوع وجوب اقامه و همچنین مانند عنوان غصب که خودش موضوع برای نهی و حرمت هست امّا اگر هر دو عنوان یا یکی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۶

اللهم إلا أن یرید أنّ فیه ملاک الوجوبین، و إن کان واجبا بوجوب واحد نفسی لسبقه، فتأمل [۱].

آن‌ها، عنوان تقییدی و حیث تقییدی نباشد- بلکه یکی از آن‌ها تعلیلی باشد[۲۰۴]- حتّی در باب اجتماع هم گفته‌اند داخل در محلّ بحث نیست و همه قائل به امتناع هستند.

اما در محلّ بحث: عنوان مقدّمیت، یک عنوان اصیل نیست، مقدّمیت، انسان را قادر بر «کون علی السّطح» نمی کند به عبارت دیگر: عنوان مقدّمیت، موقوف علیه «کون علی السّطح» نمی‌باشد. آن چیزی که موقوف علیه، هست، و بدون آن «کون علی السّطح» تحقّق پیدا نمی کند، نصب سلّم خارجی است و همچنین آن چیزی که برای نماز، مقدّمیت و شرطیّت دارد، طهارت خارجیّه هست و الا نفس عنوان مقدّمیت با قطع‌نظر از طهارت خارجی، انسان را قادر بر انجام نماز نمی کند پس حیث مقدّمیت، حیث تعلیلی هست و مقدّمیت، سبب می‌شود که وجوب غیری نسبت به مصادیق مقدّمه، ثابت شود- نصب سلّم و طهارت، وجوب غیری پیدا می کنند- و

در نتیجه اگر رکوع- جزء- بنا باشد به‌عنوان مقدمیّت، وجوب داشته باشد، خودش واجب است نه عنوان «المقدّمه» و آن زمان است که خودش، هم وجوب غیری پیدا می‌کند و هم وجوب نفسی و هذا مستحیل امّا به خلاف نماز در دار غصبی که در آنجا دو عنوان اصیل و مستقل، مطرح است.

نتیجه: تاکنون بیان کردیم که اجزا با اینکه مقدمیتشان محرز است امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند چون عنوان مقدّمیت دارای حیث تعلیلی می‌باشد، این‌چنین نیست که اگر کسی در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز شد در بحث فعلی هم بتواند دو حکم را برای جزء، ثابت کند لذا جای این توهّم نیست که کسی بگوید رکوع- جزء داخلی- نسبت به دو عنوان، دارای دو وجوب- نفسی و غیری- هست.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: مگر اینکه نظر متوهّم چنین باشد که در «جزء» دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۷

هـذا کلّه فی المقدّمـهٔ الدّاخلیّهٔ، و أمّا المقدّمهٔ الخارجیّهٔ، فهی ما کان خارجا عن المأمور به، و کان له دخل فی تحقّقه، لا یکاد یتحقّق بدونه، و قد ذکر لها أقسام، و أطیل الکلام فی تحدیدها بالنّقض و الابرام، إلا أنّه غیر مهمّ فی المقام [۱].

«ملاک» وجوب تحقّق دارد نه دو حکم و دو وجوب فعلی، فرضا در رکوع، دو ملاک هست امّا خارجا یک حکم دارد که همان وجوب نفسی است زیرا وجوب نفسی بر وجوب غیری تقدّم و سبقت دارد و تا وجوب نفسی نباشد، وجوب غیری مفهومی ندارد، وجوب غیری، مترشّح از وجوب نفسی است پس ممکن است گفته شود نظر متوهّم، این است که مثلا رکوع، دارای وجوب نفسی و ملاک وجوب غیری می‌باشد- البتّه ملاک وجوب غیری، مقدّمیت است.

قوله: «فتأمّل.»[۲۰۵]

توجیه مذکور هم مورد قبول نیست که در حاشیه به این مطلب هم اشاره شده.

اقسام مقدّمه خارجیّه

اشاره

[۱]- در کتب اصولی قدیم، شرح مفصلی برای اقسام مقدّمه خارجیّه- همراه با نقض و ابرام- بیان کرده‌اند که آن تفاصیل چندان اهمّیّتی ندارد زیرا ملاک، مقدّمیت است، خواه آن مقدّمه به‌صورت مقتضی باشد یا به‌صورت شرط و عدم المانع- یا سایر اقسام مقدّمه داخلیّه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۸

و منها: تقسیمها إلی العقلیّهٔ و الشّرعیّهٔ و العادیّهٔ[۲۰۶]: فالعقلیّهٔ هی ما استحیل واقعا وجود ذی المقدّمهٔ بدونه [۱].

بی‌تناسب نیست که به بیان و تعریف اقسام مقدّمه خارجیّه اشاره‌ای بکنیم ۲۰۷].

بدیهی است که مقدّمه خارجیّه، آن است که در تشکیل و ماهیّت مأمور به مدخلیّت ندارد امّا درعین‌حال اگر بنا باشد ماهیّت مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند بدون آن مقدّمه، امکان تحقق ندارد مانند شرائط مأمور به.

[تقسیمات به یک اعتبار]

اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدّمه به عقلیّه، شرعیّه و عادیّه تقسیم می‌شود.

مقدّمه عقلیّه

مقدّمه عقلیّه: چیزی است که تحقّق ذی المقدّمه به‌حسب واقع، بدون آن، امکان‌پذیر نیست و هر قدر، انسان تلاش کند که ذی المقدّمه، بدون آن حاصل شود، سعیش

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۷۹

و الشّرعیّة علی ما قیل: ما استحیل وجوده بدونه شرعا، و لکنّه لا یخفی رجوع الشّرعیّة إلی العقلیّة؛ ضرورة أنّه لا یکاد یکون مستحیلا ذلک شرعا، إلا إذا أخذ فیه شرطا و قیدا، و استحالة المشروط و المقید بدون شرطه و قیده، یکون عقلیّا[۲۰۸] [۱].

بی‌فایده هست و به عبارت دیگر: «المقدّمة العقلیّة[۲۰۹] هی ما ادرک العقل بنفسه توقّف ذی المقدّمة علیه من دون حاجة الی بیان الشّارع له.»[۲۱۰]

مقدّمه شرعیّه

[۱]- گفته شده، مقدّمه شرعیّه، آن است که: در محیط شرع، ممتنع است، ذی المقدّمه، بدون آن، وجود پیدا کند مانند طهارت، نسبت به نماز- که یک شرط شرعی است.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: مقدّمه شرعیّه به مقدّمه عقلیّه، برگشت پیدا می‌کند زیرا:

به‌عنوان مثال، شارع مقدّس با جمله «صلّ مع الطّهارة» صغرای قضیّه را بیان کرده و فرموده است: نماز، مشروط به طهارت است امّا کبرای قضیّه را باید عقل، بیان کند که:

مشروط و مقیّد نمی‌تواند بدون شرط و قید، تحقّق پیدا کند و بدیهی است که استحاله تحقّق مشروط، بدون شرط، یک امر عقلی هست.

نتیجه: چون کبرای قضیّه، یعنی: عدم تحقّق مشروط، بدون شرط را عقل بیان می‌کند،

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۸۰

و اما العادیّة، فإن کانت بمعنی أن یکون التّوقّف علیها بحسب العادة، بحیث یمکن تحقّق ذیها بدونها، إلا أنّ العادة جرت علی الإتیان به بواسطتها، فهی و إن کانت غیر راجعة إلی العقلیّة، إلا أنّه لا ینبغی توهّم دخولها فی محلّ النّزاع، و إن کانت بمعنی أنّ التّوقف علیها و إن کان فعلا واقعیا، کنصب السّلّم و نحوه للصّعود علی السّطح، إلا أنّه لأجل عدم التّمکن من الطّیران الممکن عقلا فهی أیضا راجعة إلی العقلیّة؛ ضرورة استحالة الصّعود بدون مثل النّصب عقلا لغیر الطّائر فعلا، و إن کان طیرانه ممکنا ذاتا، فافهم [۱].

لذا می‌گوئیم مقدّمات شرعیّه به مقدّمات عقلیّه برگشت می‌کند.

مقدّمه عادیّه

[۱]- در معنای مقدّمه عادیّه، دو احتمال داده شده:

الف: مقدّمه عادیّه، آن است که اگر هم نباشد، امکان تحقّق ذی المقدّمه هست لکن عادت و عمل مردم بر این جاری شده که هروقت بخواهند ذی المقدّمه را اتیان کنند، قبلا فلان شیء- آن مقدّمه- را در خارج ایجاد می‌نمایند[۲۱۱].

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: طبق احتمال مذکور، مقدّمه عادیّه برگشت به مقدّمه عقلیّه نمی‌کند زیرا مقدّمه عقلیّه، آن است که تحقّق ذی المقدّمه به‌حسب واقع، بدون آن، امکان‌پذیر نیست. لازم به تذکر است که نمی‌توان مقدّمه عادیّه- به‌معنای مذکور- را داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب دانست زیرا آن مقدّمه نمی‌تواند وجوب غیری پیدا کند و آیا چیزی که به‌حسب واقع، مقدّمیّت ندارد می‌تواند داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب باشد؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۱

ب: مقدّمه عادیّه، آن است که با وصف فعلی- با خصوصیّت فعلیّه- بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ذی المقدّمه وجود ندارد لکن نفس آن خصوصیّت فعلیّه، لزوم عقلی ندارد و ممکن است تغییر پیدا کند.

مثال: فرضا بدون نصب سلّم، امکان رفتن بر بالای بام وجود ندارد امّا عدم امکانش با در نظر گرفتن یک وصف فعلی است، یعنی چون ما قدرت بر طیران نداریم، بدون نصب سلّم، امکان صعود بر بام وجود ندارد. امّا مسأله عدم قدرت بر طیران، یک مسأله عقلی نیست، این‌چنین نیست که اگر ما فرضا قدرت بر طیران پیدا کنیم، محال عقلی پیش آید، مستلزم اجتماع یا امتناع نقیضین باشد بلکه عدم قدرت ما استناد به عادت دارد یعنی اکنون در شرائطی هستیم که عادتا نمی‌توانیم طیران کنیم امّا اگر فرضا انسانی بتواند طیران کند، مستلزم اجتماع نقیضین یا امر محالی نیست پس باتوجّه به اینکه عادتا طیران برای انسان، محال است فعلا صعود بر بام، بدون نصب سلّم، امتناع عقلی دارد امّا مقدّمه و مبنایش عبارت از یک محال عادی است نه محال عقلی.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: طبق احتمال اخیر، مقدّمه عادیّه از اقسام مقدّمه عقلیّه هست.

همان‌طور که تحقّق صلات، بدون طهارت، ممتنع ۲۱۲] است اکنون هم با وضع فعلی که قدرت طیران برای ما وجود ندارد، صعود علی السّطح، بدون نصب سلّم، محال عادی هست. پس نتیجه می‌گیریم که: مقدّمه شرعیّه و عادیّه- طبق معنای دوّم- به مقدمیّه عقلیّه، رجوع می‌کنند و چنین نیست که مقدّمه شرعیّه و عادیّه، دو قسم از اقسام مقدّمه- در مقابل مقدّمه عقلیّه- باشند.

قوله: «فافهم.»[۲۱۳]

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۲

و منها: تقسیمها إلی مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصّحّة، و مقدّمة الوجوب، و مقدّمة العلم. لا یخفی رجوع مقدّمة الصّحّة إلی مقدّمة الوجود، و لو علی القول بکون الأسامی موضوعة للأعمّ؛ ضرورة أنّ الکلام فی مقدّمة الواجب ۲۱۴]، لا فی مقدّمة المسمّی بأحدها، کما لا یخفی [۱].

اشاره به دقّت در مطلب است.

[تقسیمات به اعتبار دیگر]

اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدّمه به چهار قسم، تقسیم می‌شود یعنی: مقدّمه وجودیّه، مقدّمه صحّت، مقدّمه وجوبیه و مقدّمه علمیّه.

مقدّمه وجودیّه

گاهی چیزی زمینه و مقدّمه وجود ذی المقدّمه هست و اگر تحقّق پیدا نکند، ذی المقدّمه، وجود پیدا نمی‌کند مثلا نصب سلّم، مقدّمه وجودی «کون علی السّطح» می‌باشد.

قدر مسلّم از نزاع و بحث مقدّمه واجب، همان مقدّمات وجودیّه هست که تحقّق ذی المقدّمه بدون آن‌ها ممکن نیست.

مقدّمه صحّت

مقدّمه صحّت، آن است که در اتّصاف ذی المقدّمه به صحت، اعتبار دارد، مانند شرائط نماز، مثلا وضو، مقدّمه صحّت نماز هست اگر طهارت نباشد، صلات، صحیحا واقع نمی‌شود.

سؤال: آیا مقدّمه صحّت، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۳

جواب: مقدّمه صحّت هم به مقدّمه وجودیّه، برگشت می‌کند[۲۱۵]، گرچه بگوئید الفاظ و اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده.

توضیح ذلک: در بحث صحیح و اعم گفتیم: آیا اسامی عبادات برای خصوص عبادات صحیح، وضع شده یا برای اعمّ از صحیح و فاسد- آیا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا اینکه بر صلات فاسد هم حقیقتا می‌توان عنوان نماز را اطلاق نمود، قبلا دو قول در مسئله ذکر کردیم.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: هرکدام از دو قول مذکور را انتخاب کنید، در جهت بحث ما تفاوتی نمی‌کند زیرا اگر صلات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد، می‌توان گفت طهارت، مقدّمه وجودی نماز هست- گرچه مقدّمه صحّت هست- لکن صحیح هم موضوع له می‌باشد. «صلات»، یعنی نماز صحیح، در نتیجه، اگر معنای صلات، نماز صحیح شد، پس طهارت هم مانند نصب سلّم، مقدّمه وجودی می‌شود زیرا اگر طهارت نباشد، نماز وجود پیدا نمی‌کند زیرا لفظ صلات برای نماز صحیح وضع شده. و همین‌طور اگر لفظ صلات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشد[۲۱۶] و بگوئید بر نماز فاسد هم حقیقتا عنوان صلات، اطلاق می‌شود، درعین‌حال، طهارت، مقدّمه وجودیّه می‌شود و نکته‌اش این است که: بحث ما در مقدّمه نماز نیست بلکه بحث ما در مقدّمه واجب هست یعنی مأموربهی که متعلّق امر قرار گرفته.

کدام صلات می‌تواند مأمور به واقع شود؟

صلات متعلّق امر، نماز صحیح است خواه شما لفظ صلات را برای خصوص صحیح، موضوع بدانید خواه برای اعم. کسانی هم که معتقدند الفاظ عبادات برای اعم، وضع شده، نمی‌گویند شما نماز بخوانید، خواه صحیح باشد یا فاسد زیرا در متعلّق امر، صلات صحیح،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۴

و لا إشکال فی خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النّزاع، و بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، و کذلک المقدّمة العلمیّة، و إن استقلّ العقل بوجوبها، إلا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشادا لیؤمن من العقوبة علی مخالفة الواجب المنجّز، لا مولویّا من باب الملازمة، و ترشّح الوجوب علیها من قبل وجوب ذی المقدّمة [۱].

اخذ شده و بحث ما در مقدّمه واجب، در مورد مقدّمه آن عبادتی است که متعلّق امر قرار گرفته، لذا طبق مبنای اخیر هم مقدّمه صحّت به مقدّمه وجودیّه، برگشت می‌کند و داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست.

مقدّمه وجوبیّه

[۱]- گاهی امری مقدّمه وجوب ذی المقدّمه هست، یعنی: اگر بنا باشد ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب پیدا کند، آن مقدّمه در تعلّق وجوب، مدخلیّت دارد مانند استطاعت، نسبت به حج.

سؤال: آیا مقدّمه وجوبیّه، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

جواب: بدون شک، مقدّمه وجوبیّه، خارج از محلّ بحث ما هست زیرا تا مقدّمه وجوبیّه نباشد و خارجا انسان، مستطیع نشود، حج، وجوب پیدا نمی‌کند و هنگامی که حج، دارای وجوب شد، مفهومی ندارد که وجوبی- وجوب غیری و مقدّمی- هم از وجوب حج، نسبت به مقدّمه، ترشّح پیدا کند و استطاعت را وجوب غیری بخشد.

مقدّمه علمیه

مقدّمه علمیه، آن است که اگر مکلّف بخواهد، علم به تحقّق مأمور به پیدا کند باید آن را رعایت کند و چه‌بسا آن مقدّمه، نسبت به حقیقت و واقع ذی المقدّمه، دخالتی ندارد لکن برای علم مکلّف به تحقّق ذی المقدّمه باید رعایت شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۵

مثال: در هنگام وضو اگر بخواهید یقین به تحقّق مأمور به پیدا کنید، قسمت بالای مرفق را هم «غسل» می‌کنید تا اینکه علم پیدا کنید که با امر «اذا قمتم الی الصّلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق ...» موافقت و در نتیجه، مأمور به را یقینا اتیان کرده‌اید.

آیا مقدّمه علمیّه، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

مقدّمه علمیّه هم مانند مقدّمه وجوبیّه، خارج از نزاع و بحث در مقدّمه واجب هست. و عقل مستقلا حکم به لزوم رعایت مقدّمه علمیّه نموده که: چون مولا دستور داده هنگام وضو، دست‌های خود را تا مرفق بشوئید باید برای اطمینان از تحقّق مأمور به قسمت بالای مرفق را هم بشوئید.

تذکّر: بین «وجوب مقدّمه علمیّه» با «وجوب در مقدّمه واجب»، دو فرق موجود است:

الف: وجوب مقدّمه واجب، مولوی است یعنی همان‌طور که نماز، دارای وجوب مولوی هست، طهارت هم وجوب مولوی دارد منتها وجوب صلات، مولوی نفسی هست اما مقدّمه، وجوب مولوی غیری دارد.

امّا در مورد مقدّمه علمیّه با اینکه عقل، حکم به وجوب می‌کند لکن وجوبش ارشادی است و عقل می‌گوید اگر مایل هستید که یقین حاصل کنید که عقوبتی بر مخالفت با مأمور به مطرح نیست باید مأمور به را به نحوی انجام دهید که علم به تحقّق آن در خارج پیدا کنید.

ب: فرق دوّم را گرچه مصنّف بیان نکرده‌اند اما فرق خوبی است و در سایر مباحث مقدّمه واجب، کارساز است.

در مقدّمه واجب گرچه عقل، حکم به ملازمه می‌کند امّا وجوب مقدّمه، عقلی نیست بلکه شرعی هست، منتها ملازمه بین دو حکم شرعی را عقل، درک می‌کند به عبارت دیگر: مولا می‌گوید نماز، واجب است «و یشترط فی الصّلاة الطّهارة» عقل هم ملازمه را درک می‌کند لکن سؤال، این است که:

آیا وجوب طهارت، عقلی است یا شرعی؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۶

و منها: تقسیمها إلی المتقدّم، و المقارن، و المتأخّر، بحسب الوجود بالإضافة إلی ذی المقدّمة[۲۱۷]، و حیث انّها کانت من أجزاء العلّة، و لا بدّ من تقدّمها[۲۱۸] بجمیع أجزائها علی المعلول أشکل الأمر فی المقدّمة المتأخّرة، کالأغسال اللیلیة المعتبرة فی صحّة

صوم المستحاضة عند بعض، و الاجازة فی صحّة العقد علی الکشف کذلک، بل فی الشّرط أو المقتضی المتقدّم علی المشروط زمانا المتصرّم حینه، کالعقد فی الوصیّة و الصّرف و السّلم، بل فی کلّ عقد بالنّسبة إلی غالب أجزائه، لتصرّمها حین تأثیره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا، فلیس إشکال انخرام القاعدة العقلیّة مختصّا بالشّرط المتأخّر فی الشّرعیّات- کما اشتهر فی الألسنة- بل یعمّ الشّرط و المقتضی المتقدّمین المتصرّمین حین الأثر [۱].

وجوب مقدّمه، شرعی است یعنی: شارع به نحو وجوب غیری، حکم به لزوم تحصیل طهارت نموده منتها ما وجوب غیری مقدّمه را از طریق ادراک عقل، نسبت به ملازمه، کشف می‌کنیم، فرضا عقل می‌گوید من درک می‌کنم که: آن مولائی که نماز را به وجوب نفسی، واجب نموده، او مقدّمه را هم به وجوب غیری، واجب کرده است پس درعین‌حال که بحث در مقدّمه واجب، نزاع در ملازمه عقلیّه هست لکن اشتباه نشود که وجوب مقدمه، شرعی است نه عقلی.

مقدّمه متقدّمه، مقارنه و متأخره

[۱]- یکی از تقسیماتی که برای مقدّمه شده و بسیار طولانی و مورد نقض و ابرام

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۷

می‌باشد، تقسیم مذکور است که:

گاهی از اوقات، مقدّمه بر ذی المقدّمه تقدّم زمانی دارد فرضا مقدّمه باید یک ساعت، زودتر از ذی المقدّمه، وجود پیدا کند مانند وضو و غسل ۲۱۹] که بر ذی المقدّمه- نماز یا طواف- تقدّم دارند.

بعضی از اوقات، مقدّمه با ذی المقدّمه مقارنت زمانی دارد یعنی هر دو از نظر زمان با هم وجود پیدا می‌کنند مانند «ستر» و «استقبال» نسبت به نماز.

گاهی از اوقات هم مقدّمه از ذی المقدّمه، تأخّر دارد، ابتدا، ذی المقدّمه موجود می‌شود سپس مقدّمه، تحقّق پیدا می‌کند که مثالهائی هم در شریعت مقدّس برای آن وجود دارد.

الف: مانند اغسال لیلیّه ۲۲۰] مستحاضه که در صحّت صوم روز قبل، معتبر است، فرضا مستحاضه‌ای در روز شنبه، روزه گرفت، همان‌طور که غسل شب گذشته او در صحّت صوم روز شنبه، مدخلیّت دارد، غسل شب آینده در صحّت صوم گذشته، دخیل است یعنی اگر شب یک‌شنبه، وظیفه غسلی خود را انجام ندهد، صوم روز شنبه او صحیح نمی‌باشد.- البتّه بعضی از فقها چنان فتوائی داده‌اند.

ب: در باب بیع فضولی، اختلافی هست که آیا اجازه، کاشف است یا ناقل، اگر کاشف باشد، کشفش به نحو حقیقی است یا حکمی؟

کسانی که اجازه را کاشف و کشفش را هم حقیقی می‌دانند، چنین می‌گویند:

اگر بیع فضولی یک ماه قبل، واقع شد لکن مالک، امروز آن را اجازه نمود، اجازه مذکور، کاشف از این است که یک ماه قبل، نقل و انتقال و ملکیّت، تحقّق پیدا کرده، در حقیقت،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۸

ملکیّت یک ماه قبل- حین حدوث البیع- توقّف بر اجازه لاحقه دارد یعنی اجازه، مقدّمه و شرط متأخّر برای تأثیر در بیع یک ماه قبل است.

خلاصه، اینکه چگونه می‌توان تصوّر نمود که ذی المقدّمه قبل از مقدّمه، تحقّق پیدا کند؟

مصنّف رحمه اللّه در صدد توسعه اشکال مذکور بوده و فرموده‌اند: نه تنها آن ایراد در مقدّمات متأخّره هست بلکه در مقدّمات متقدّمه هم موجود هست.

بیان ذلک: مقدّمه، یکی از اجزای علّت تامّه هست و علّت تامّه اگر بخواهد در معلول تأثیر کند باید وجود داشته باشد، حال اگر علّت تامّه، تحقّق پیدا کرد و منقضی شد و اثری از آن، باقی نماند، چگونه معلول می‌تواند تحقّق پیدا کند[۲۲۱]، درحالی‌که بزرگان و محقّقان فرموده‌اند: باید علّت تامّه، مقارنت زمانی با معلول داشته باشد- گرچه علّت، تقدّم رتبی بر معلول دارد- پس چگونه می‌توان تصوّر کرد که: فرضا مقدّمه‌ای دو ساعت قبل تحقّق پیدا کرده و منقضی شده لکن معلولش فعلا حاصل شده است و امثله‌ای هم در شرعیّات برای آن وجود دارد.

الف: فرضا کسی ده سال قبل از فوت خود، وصیّت نموده که از ثلث اموالم فلان خانه را به زید بدهید، امروز که موصی فوت نمود، آن خانه، ملک زید می‌شود.

اشکال: شما چگونه بین علّت و معلول- فرضا ده سال- فاصله انداختید، عقد وصیّت از مقوله لفظ است «و الالفاظ توجد و تنعدم» یعنی به مجرّدی که لفظ وجود پیدا کرد، منعدم می‌شود، در مثال مذکور، عقد وصیّت، مربوط به ده سال قبل بوده و منعدم گشته، چگونه می‌تواند در ملکیّت زید، نسبت به آن خانه، تأثیر کند و چگونه آن را با قواعد عقلیّه، تطبیق می‌دهید؟

ب: در باب بیع سلم و صرف می‌گویند ملکیّت، توقف بر قبض و تقابض دارد فرضا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۹

و التّحقیق فی رفع هذا الإشکال أن یقال: إنّ الموارد التی توهّم انخرام القاعدة فیها، لا یخلو إما یکون المتقدّم أو المتأخّر شرطا للتّکلیف، أو الوضع، أو المأمور به [۱].

یک ساعت قبل، عقد صرف واقع شد لکن قبض، الآن تحقق پیدا کرد، شما می‌گوئید ملکیّت از الآن، حاصل شده درحالی‌که در حین حصول ملکیّت، عقدی مطرح نیست، عقد بیع «صار موجودا و انعدم بعد وجوده».

مرحوم آقای آخوند، اشکال مذکور را توسعه بیشتری داده و فرموده‌اند: در سایر عقود- نسبت به غالب اجزا[۲۲۲]- اشکال مذکور، وارد است. فرضا در عقد بیع، بایع و مشتری با الفاظ بعت و اشتریت، مقصود خود را ابراز می‌کنند امّا بدیهی است تا زمانی که کلمه «اشتریت» از دهان قابل، خارج نشده ملکیّتی برای او حاصل نشده و هنگامی که او در پاسخ بایع، جمله «اشتریت» را بیان کرد، «بعت» وجود پیدا کرده و منعدم شده پس چگونه «اشتریت»[۲۲۳] تأثیر در ملکیّت می‌کند. و همچنین علت تامّه باید وجود داشته باشد تا اینکه اثر کند نه اینکه موجود و منعدم شود، معدوم که نمی‌تواند تأثیری در معلول و مقتضا نماید، پس چگونه می‌گوئید «بعت» و «اشتریت» در ملکیّت، تأثیر می‌کنند.

خلاصه: نوعا اشکال مذکور را نسبت به شرط متأخّر بیان کرده‌اند امّا دائره اشکال، بسیار وسیع است و همان‌طور که شرائط متاخّره، موجب اشکال عقلی مزبور شده، شرائط متقدّمه هم باعث ایجاد آن اشکال هستند لذا باید جواب اشکال را نسبت به هر دو طرف، بیان کرد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: تحقیق در رفع اشکال به این نحو است که: مواردی- در شرط متأخّر و متقدّم- که توهّم شده، نسبت به قاعده عقلیّه، لطمه و ضربه‌ای خورده، آن

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۰

أمّا الأوّل: فکون أحدهما شرطا له، لیس إلاـ أنّ للحاظه دخلا فی تکلیف الآمر، کالشّرط المقارن بعینه، فکما أنّ اشتراطه بما یقارنه

لیس إلا أن لتصوّره دخلا فی أمره، بحیث لولاه لما کاد یحصل له الدّاعی إلی الأمر، کذلک المتقدّم أو المتأخّر.

و بالجملهٔ: حیث کـان الأمـر من الأفعال الاختیاریّهٔ، کان من مبادئه بما هو کـذلک تصوّر الشّیء بأطرافه، لیرغب فی طلبه و الأمر به، بحیث لولاه لما رغب فیه و لما أراده و اختاره، فیسمّی کلّ واحد من هذه الأطراف التی لتصوّرها دخل فی حصول الرّغبهٔ فیه و إرادته شرطا، لأجل دخل لحاظه فی حصوله، کان مقارنا له أو لم یکن کذلک، متقدّما أو متأخّرا، فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقهٔ شرطا، کان فیهما کذلک، فلا إشکال [۱].

موارد تقریبا بر سه گونه هستند در دو قسم از آن‌ها یک راه حل مشترک برای اشکال هست و قسم سوّم از آن‌ها راه حلّ جداگانه‌ای دارد.

بیان ذلک- ۱: مقدّمه متأخره یا متقدّمه- شرط متقدّم یا متأخّر- گاهی مربوط به نفس حکم تکلیفی هست به عبارت دیگر، شرط حکم می‌باشد یعنی ذی‌المقدّمه‌اش عبارت از حکم مولا هست. ۲- و گاهی ارتباط به حکم وضعی ۲۲۴] دارد[۲۲۵] و ذی‌المقدّمه‌اش غیر از احکام تکلیفیّه پنج‌گانه هست. ۳- گاهی هم شرط متقدّم یا متأخّر، ارتباطی به حکم تکلیفی یا وضعی ندارد بلکه مربوط به واجب و مأمور به هست ۲۲۶].

[۱]- ۱: در مواردی که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به نفس تکلیف و حکم هست،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۱

راه حلّ اشکال، این است که:

مثال:- در مورد شرط متأخّر- اگر فردا به مسافرت می‌روی امروز صدقه بده ۲۲۷].

مثال:- در مورد شرط متقدّم- مولائی به عبدش چنین گفته: «إن جاءک زید فی هذا الیوم یجب علیک اکرامه غدا.» اگر زید، امروز، نزد تو آمد، فردا او را اکرام کن. یعنی مجیء زید در امروز، شرط وجوب اکرام فردا می‌باشد.

شما چگونه بین شرط و مشروط[۲۲۸]، تفکیک و جدائی تصوّر می‌کنید- آن اشکال را چگونه حل می‌نمائید؟

سؤال: ایجاب اکرام، مربوط به چه کسی هست؟

جواب: از افعال اختیاری مولا هست، همان‌طور که من و شما دارای اعمال اختیاری هستیم، نفس «حکم» و ایجاب هم یکی از افعال اختیاری مولا هست و تا مبادی و مقدّماتش موجود نشود، آن عمل اختیاری تحقّق پیدا نمی‌کند.

در بحث اوامر، مفصّلا بیان کردیم که وقتی انسان، اراده می‌کند یک عمل اختیاری را انجام دهد، اوّل، آن را تصوّر، سپس تصدیق به فائده و میل و رغبت به آن پیدا می‌کند و عزم و جزم در او حاصل می‌شود و سپس اراده- شوق مؤکّد- حاصل می‌گردد و مراد را در خارج، اتیان می‌کند.

بدیهی است که ایجاب اکرام از اعمال اختیاری مولی هست و او در ایجاب اکرام مجبور نبوده، همان‌طور که سایر اعمال اختیاری، دارای مبادی و مقدّمات هست، نفس ایجاب هم مبادی و مقدّماتی دارد، تا مولا اکرام زید را تصوّر نکند و خصوصیّات آن را در نظر نگیرد، معنا ندارد که اکرام زید را واجب کند. اکنون باید بررسی کرد که آیا آن مبادی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۲

و مقدّمات از امور «خارجیّه» هست یا اینکه عبارت از «لحاظ» و «تصوّر» مولا هست.

به عبارت دیگر: آیا مجیء زید- در خارج- در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد گرچه مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند؟

خیر، آنچه که واقعا در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد لحاظ و تصوّر مولا نسبت به مجیء زید هست ۲۲۹] و الا اگر هزار مرتبه، مجیء زید در خارج، محقق شود امّا مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند، ایجابی از ناحیه مولا نسبت به اکرام، تحقّق پیدا نمی‌کند پس:

تصوّر و لحاظ مجیء زید که یکی از اعمال اختیاری مولا هست در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد.

تذکّر: اینکه می گوئیم «تصوّر» مجیء زید در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد، «تصوّر» به‌معنای تخیّل نمی‌باشد و مقصود، این نیست که مولا مجیئی را که واقعیت ندارد تصوّر می کند بلکه او مجیء واقعی را تصوّر می کند اما مجیء واقعی، نقشی در ایجاب اکرام ندارد بلکه تصوّر مجیء واقعی در ایجاب اکرام، مؤثّر هست.

سؤال: آیا تصوّر مجیء خارجی واقعی با ایجاب اکرام فاصله‌ای دارد؟

جواب: مجیء زید با وجوب اکرام، فاصله دارد، زید امروز می‌آید امّا وجوب اکرام، فردا تحقّق پیدا می کند ولی تصوّر مجیء خارجی واقعی با ایجاب اکرام، هیچ‌گونه فاصله و انفکاکی ندارد بلکه مقارن با آن هست یعنی: آن لحظه‌ای که مولا بر کرسی جعل، نشسته و اکرام زید را ایجاب می کند، در همان موقع، لحاظ و تصوّر مجیء خارجی واقعی، تحقّق دارد و انفکاک و جدائی بین آن دو نیست.

خلاصه بیان مصنّف، راجع به شرائط مربوط به تکلیف، این شد که: آنچه را که شما خیال کردید، بین آن و بین ذی المقدّمه، جدائی و فاصله افتاده، آن مجیء خارجی زید

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۳

و کذا الحال فی شرائط الوضع مطلقا و لو کان مقارنا، فإنّ دخل شیء فی الحکم به و صحّه انتزاعه لدی الحاکم به، لیس إلا ما کان بلحاظه یصحّ انتزاعه، و بدونه لا یکاد یصح اختراعه عنده، فیکون دخل کلّ من المقارن و غیره بتصوّره و لحاظه و هو مقارن، فأین انخرام القاعدة العقلیّة فی غیر المقارن؟ فتأمّل تعرف [۱].

است و مجیء خارجی زید، مقدّمیّت برای تکلیف ندارد بلکه آنچه که مقدّمیّت دارد، عبارت از تصوّر مجیء خارجی واقعی است- نه تصوّر و لحاظ بی‌مورد و مخالف واقع- و آن تصوّر، مقرون به ایجاب اکرام هست و بین آن لحاظ و بین حکم مولا، هیچ‌گونه جدائی و فاصله زمانی نیست.

تذکّر: نه تنها در شرط متقدّم و متأخّر، مطلب به کیفیت مذکور هست بلکه در مورد شرط مقارن هم همان مطالب، جاری است که: مثلا «وقت» برای ایجاب نماز ظهر، شرط مقارن است. اینکه گفته می‌شود زوال شمس، آورنده وجوب نماز ظهر است یعنی چه؟ اگر مولا- اصلا زوال شمس را لحاظ نکند پس چگونه ایجاب نماز ظهر تحقّق پیدا می کند، ایجاب نماز ظهر که یک امر تکوینی نیست بلکه عملی است که مربوط به مولا هست و معنایش این است که:

مولا- زوال شمس را «لحاظ» و به دنبال آن، حکم به وجوب نماز ظهر می کند پس خیال نکنید که در شرائط مقارن هم وجود خارجی، مدخلیّت دارد بلکه در آنجا هم «لحاظ» وجود خارجی در حکم به وجوب نماز ظهر، مدخلیّت دارد.

[۱]- در مواردی هم که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به حکم تکلیفی نیست بلکه مربوط به حکم وضعی- شرط حکم وضعی- هست بیان مذکور، جریان دارد.

مثال: حکم به صحّت در باب بیع فضولی از ناحیه کیست؟

بدیهی است که حکم به صحّت، مربوط به مولا و یکی از اعمال اختیاری او هست،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۴

مولا می‌تواند حکم به صحّت بکند و یا اینکه اصلا حکم به صحّت ننماید و هر عمل اختیاری، محتاج به مبادی و مقدّماتی هست که اخیرا بیان کردیم و یکی از چیزهائی که در حکم مولا به صحّت، مدخلیّت دارد، اجازه مالک است.

سؤال: آیا اجازه خارجی مالک در حکم به صحّت، مدخلیّت دارد به نحوی که اگر مالک، آن بیع را اجازه نماید امّا مولا آن اجازه

را لحاظ نکند، باز هم می‌گوئید اجازه خارجی در حکم به صحّت، دخیل است؟

به عبارت دیگر: آیا با عدم لحاظ مولا اجازه مالک را باز او حکم به صحّت می‌کند؟

جواب: مولا اجازه مالک را تصوّر نموده سپس حکم به صحّت بیع فضولی کرده است.

بدیهی است که منظور از لحاظ مولا، لحاظ تخیّلی نیست بلکه منظور تصوّر اجازه خارجی واقعی است.

سؤال: آیا بین تصوّر اجازه و بین حکم به صحّت بیع فضولی، فاصله و انفکاکی هست؟

جواب: بدیهی است که بین نفس بیع فضولی و نفس اجازه، فاصله هست امّا بین «لحاظ اجازه خارجی واقعی» و «حکم به صحّت»، هیچ‌گونه فاصله‌ای نیست حتّی در همان لحظه‌ای که مولاـ حکم به صحّت می‌کند در همان لحظه، اجازه را هم لحاظ نموده و با لحاظ اجازه، حکم به صحّت نموده است.

نتیجه: در مواردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به حکم وضعی یا نفس حکم تکلیفی است، اشکال مذکور، مندفع هست زیرا آن تقدّم و تأخّر، مربوط به خارج است و آنچه که در حکم مولاـ مدخلیّت دارد، عبارت از لحاظ و تصوّر مولا می‌باشد[۲۳۰] و لحاظ مولا در تمام موارد مذکور، مقارن با حکم او هست نه تقدّمی مطرح است نه تأخّری و لطمه‌ای به قاعده عقلیّه، وارد نشده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۵

و أمّا الثّانی: فکون شیء شرطا للمأمور به لیس إلا ما یحصل لذات المأمور به بالإضافة إلیه وجها و عنوان، به یکون حسنا أو متعلّقا للغرض ۲۳۱]، بحیث لولاها لما کان کذلک، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات النّاشئة من الإضافات، ممّا لا شبهة فیه و لا شکّ یعتریه، و الإضافة کما تکون إلی المقارن تکون إلی المتأخّر أو المتقدّم، بلا تفاوت أصلا، کما لا یخفی علی المتأمل، فکما تکون اضافة شیء إلی مقارن له موجبا لکونه معنونا بعنوان، یکون بذلک العنوان حسنا و متعلّقا للغرض، کذلک إضافته إلی متأخّر أو متقدّم؛ بداهة أنّ الاضافة إلی أحدهما ربما توجب ذلک أیضا، فلو لا حدوث المتأخّر فی محلّه، لما کانت للمتقدّم تلک الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به، کما هو الحال فی المقارن أیضا، و لذلک أطلق علیه الشّرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلا؛ لأنّ ۲۳۲] المتقدّم أو المتاخّر کالمقارن لیس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصیّة الموجبة للحسن، و قد حقّق فی محلّه أنّه بالوجوه و الاعتبارات، و من الواضح أنّها تکون بالإضافات [۱].

---

[۱]- ۲:[۲۳۳] در مواردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به- واجب- می‌باشد،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۶

راه حلّ اشکال چنین است:

قبلا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اتّصاف اشیا به حسن یا قبح، خارج از این سه حالت نیست که:

الف: گاهی شیء «علّت تامّه» برای حسن یا قبح می‌باشد و با عروض عناوین و حالات مختلف، تغییر نمی‌کند مانند حسن عدالت و قبح ظلم. مثلا عدالت از هرکسی و در هر حالی، سر بزند حسن است خواه از کافر باشد یا مؤمن و ....

ب: گاهی شیء «مقتضی» برای حسن یا قبح است- مانند صدق یا کذب- و ممکن است با عروض حالات و عناوین متفاوت، تغییر پیدا کند. مثلاـ اگر کذبی باعث نجات یک مؤمن از شرّ ظالمی گردد در این صورت، قبیح نیست و همچنین اگر کلام صدقی موجب هلاکت یا گرفتاری مؤمنی شود در این صورت، آن صدق، حسنی ندارد بلکه لازم است آن مؤمن را از هلاکت، نجات داد.

ج: ممکن است شیء نه علّت تامّه برای «حسن یا قبح» باشد و نه مقتضی آن دو، بلکه اتّصاف آن شیء به حسن یا قبح با وجوه و اعتبارات مختلف، تفاوت کند.

مثال: راه رفتن فی نفسه اتّصاف به حسن یا قبح ندارد امّا اگر به قصد فعل راجحی مانند قضای حاجت یا تشییع جنازه مؤمنی صورت

گیرد، حسن است و چنانچه به قصد فعل مرجوحی مانند قتل نفس محترم یا سرقت، انجام شود، قبیح است پس حسن و قبح اشیا بالوجوه و الاعتبارات است و آن وجوه، ناشی از اضافات و نسبت‌ها می‌باشد مثلا «ضرب» به‌عنوان «تعذیب» قبیح و حرام است امّا به‌عنوان «تأدیب» حسن است- در حدّ مجاز.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۷

اکنون به حلّ اشکال- در موردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به یعنی واجب می‌باشد- می‌پردازیم و قبل از آن به ذکر یک مثال، اکتفا می کنیم.

مستحاضه کثیره‌ای که تصمیم دارد روز شنبه، روزه بگیرد باید شب قبل آن، غسل ۲۳۴] نماید و همچنین باید شب یکشنبه، مجدّدا غسل ۲۳۵] نماید تا اینکه صوم روز شنبه او صحیح باشد[۲۳۶].

اشکال: چگونه می توان گفت که ذی المقدّمه و صوم، قبل از مقدّمه، تحقّق پیدا می کند- در شرط متأخّر- به عبارت دیگر: چگونه بین شرط و مشروط، انفکاک قائل می‌شوید؟

لازم به تذکّر است که نوعا اشکال مذکور را در مقدّمات و شرائط متأخّر، مطرح کرده‌اند لکن مصنّف، آن را به شرائط متقدّمه هم سرایت دادند که قبلا بیان کردیم ۲۳۷].

جواب: وقتی فرضا مستحاضه، شب بعد برای صوم روز گذشته، غسل می کند، می گویند: آن روزه، صومی هست که بعد از آن، غسل، تحقّق پیدا کرده و آن صوم، مضاف و منسوب به غسل لیلی شده و همان اضافه و نسبت، باعث می‌شود که صوم،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۸

معنون به‌عنوان حسن ۲۳۸] یا متعلّق غرض ۲۳۹] واقع شود به نحوی که اگر صوم، مضاف به غسل لیلی نشود و آن عنوان را پیدا نکند حسن نمی‌شود یا متعلّق غرض واقع نمی گردد پس آنچه که در صحّت صوم، معتبر است «اضافه» مأمور به- روزه- به غسل لیلی است که بعد از آن صوم، واقع شده.

بدیهی است که اضافه و نسبت، قائم به دو طرف- منسوب و منسوب الیه- هست در محلّ بحث هم یک طرف اضافه، صوم است و طرف دیگرش غسل می‌باشد.

آیا «اضافه» مقارن با صوم است یا متأخّر از آن می‌باشد؟

«اضافه»، مقارن با مأمور به- صوم- است ولی غسل لیلی- طرف اضافه- متأخّر است هنگامی که مستحاضه، شب بعد غسل کرد، کشف می‌کنیم که آن اضافه و نسبت از ابتدا بوده ولی ما نمی‌دانستیم. در این صورت، آیا بین شرط و مشروط، انفکاکی واقع شده و ضربه‌ای به قاعده عقلیّه، واقع شده؟

خیر، زیرا شرط متقدّم و متأخّر هم مانند شرط مقارن است که: مثلا استقبال قبله، شرط مقارن صحّت نماز است و باید صلات از ابتدا تا انتها، مستقبل القبله، اتیان شود که در آن شرط هم مؤثّر حقیقی، اضافه صلات به استقبال قبله است و مثلا می گویند نماز فلانی، مستقبل القبله، واقع شد و آن اضافه، یک جهت حسنی در صلات به وجود آورده که حسن گشته یا متعلّق غرض واقع شده و امر از ذمّه مکلّف ساقط گشته است. همان‌طور که در شرط مقارن «اضافه و نسبت»، دخالت در حسن دارد در شرط متأخّر و متقدّم هم، همان «اضافه»، موجب حسن مأمور به شده یا موجب تعلّق غرض به مأمور به شده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۹

فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشّرط علی المتأخّر، و قد عرفت أنّ إطلاقه علیه فیه، کإطلاقه علی المقارن، إنّما یکون لأجل کونه طرفا للإضافة الموجبة للوجه، الذی یکون بذاک الوجه مرغوبا و مطلوبا، کما کان فی الحکم لأجل دخل تصوّره فیه، کدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود، التی لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة فی التّکلیف، أو لما صحّ عنده الوضع ۲۴۰]. و هذه خلاصة ما بسطناه من

المقال فی دفع هذا الإشکال، فی بعض فوائدنا، و لم یسبقنی ۲۴۱] إلیه أحد فیما أعلم، فافهم و اغتنم [۱].

---

[۱]- منشأ اینکه بعضـی توهم کرده‌اند، به قاعده عقلیه، ضـربه خورده، این است که دیده‌اند بر بعضـی از امور متاخر از ذی المقدمه- مانند غسل لیلی مستحاضه- شـرط، اطلاق شده درحالی که غسل بعد از صوم- ذی المقدمه- واقع می‌شود با اینکه نباید بین شـرط و مشـروط، انفکـاک واقع شود لـذا گفته‌انـد این امر، موجب انخرام قاعـده عقلیه هست و مـا بیـان کردیم که: اغسـال لیلیّه، دخالت در صحّت [

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۰

و لاـ یخفی أنّهـا بجمیع ۲۴۲] أقسامهـا داخلهٔ فی محـلّ النزاع، و بنـاء علی الملازمـهٔ یتّصف اللاـحق بالوجوب کالمقارن و السّابق، إذ بـدونه لاـ تکـاد تحصـل الموافقـهٔ، و یکـون سـقوط الأـمر بإتیـان المشـروط به مراعی بإتیـانه، فلـو لاـ اغتسالهـا فی الليـل- علی القول بالاشتراط- لما صحّ الصّوم فی الیوم [۱].

صوم ندارد بلکه غسل لیلی مسـتحاضه، موجب اضافه و اسـنادی می‌شود که آن اضافه هم مقارن با صوم است ولی یک طرف اضافه که غسل باشـد، متأخّر از صوم می‌باشـد نه نفس اضافه، ضـمنا گفتیم: آن اضافه، باعث می‌شود، صوم، معنون به‌عنوان حسن گردد یا متعلّق غرض واقع شود.

قوله: «کما کان فی الحکم لاجل دخل تصوّره فیه ...»

در شـرط حکم هم اعمّ از شـرط تکلیف و وضع تصوّر[۲۴۳] و لحاظ واقعی مولا نسبت به شـرط، مدخلیّت در حکم دارد، نه وجود خارجی شرط.

[۱]- بـدیهی است که: بنا بر ملازمه بین وجوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه، جمیع اقسام مقدّمه و شـرائط مأمور به- واجب- داخل در بحث و نزاع می‌باشـد، خواه مقـدّمه و شـرط، متقـدّم یا مقارن یا متأخّر باشـد، مثلا مقـدّمه متأخّره، ماننـد مقـدّمه مقارن و متقـدّم، متصـف به وجوب است و بایـد غسـل لیلی مسـتحاضه به صوم روز قبـل، ملحق شود تـا اینکه امر مولاـ موافقت شود و تکلیف از ذمّه مکلّف، ساقط گردد- طبق بعضی از فتاوا، زیرا مسئله، محلّ بحث می‌باشد.[۲۴۴]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۲ ؛ ص۲۰۰

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۱

الأمر الثّالث: فی تقسـیمات الواجب منها: تقسـیمه إلی المطلق و المشـروط، و قد ذکر لکلّ منهما تعریفات و حدود، تختلف بحسب ما أخـذ فیهـا من القیود، و ربمـا أطیـل الکلام بالنّقض و الإبرام فی النّقض علی الطّرد و العکس، مع أنّها- کما لا یخفی- تعریفات لفظیّهٔ لشرح الاسم، و لیست بالحدّ و لا بالرّسم، و الظّاهر أنّه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظ المطلق و المشروط، بل یطلق کلّ منهما بماله من معناه العرفی [۱].

امر سوم: اقسام واجب

واجب مطلق و مشروط

اشاره

[۱]- برای «واجب»، تقسیمات متعدّدی ذکر کرده‌اند از جمله، اینکه آن را به مشروط و مطلق، تقسیم نموده‌اند.

در کتب اصولی، تعاریف ۲۴۵] مختلفی برای آن دو، ذکر شده و در نتیجه، آن تعاریف، مورد نقض و ابرام، واقع شده امّا مرحوم آقای آخوند، پیوسته در مباحث مختلف کتاب

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۰۲

کما أنّ الظّاهر أنّ وصفی الإطلاق و الاشتراط، و صفان إضافیّان لا حقیقیّان، و إلا لم یکد یوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب کلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشّرائط العامّة، کالبلوغ و العقل. فالحریّ أن یقال: إنّ الواجب مع کل شیء یلاحظ معه، إن کان وجوبه غیر مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إلیه، و إلا[۲۴۶] فمشروط کذلک، و إن کانا بالقیاس إلی شیء آخر کانا بالعکس [۱].

فرموده‌اند: تعاریف اصولیین، لفظی و عنوان شرح الاسم دارد، مثل اینکه از ما سؤال کنند: «سعدانه» چیست؟ در جواب بگوئیم: معنای آن جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقّت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف به «حد» و «رسم» نمی‌باشد تا اینکه مورد نقض و ابرام، واقع شود[۲۴۷].

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: «ظاهر» این است که بین علما، اصطلاح جدیدی برای واجب مطلق و مشروط وجود ندارد بلکه آن دو عنوان در معنای عرفی خود باقی هستند یعنی وجوب، آزاد است، اطلاق دارد و منوط به چیزی نیست به خلاف واجب مشروط که وجوبش مشروط به شرطی هست.

[۱]- سؤال: آیا «مطلق» و «مشروط» که دو صفت از صفات واجب هستند، از اوصاف حقیقیّه می‌باشند یا اضافیّه؟

جواب: آن‌ها دو وصف اضافی هستند نه حقیقی، اگر صفت «اطلاق» برای واجب، یک وصف حقیقی باشد، باید نسبت به هر چیزی مطلق باشد و لازمه‌اش این است که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۰۳

اصلا واجب مطلق نداشته باشیم زیرا تمام واجبات، لااقل، مشروط به شرائط عامّه ۲۴۸] تکلیف هستند.

و همچنین اگر وصف اشتراط برای واجب مشروط، یک صفت حقیقی- نه نسبی- باشد، لازمه‌اش این است که واجب مشروط به هر چیزی که به نظر انسان می‌رسد، مشروط باشد مثلا حج که یک واجب مشروط است باید نسبت به تمام اشیا، مشروط باشد درحالی‌که بدیهی است در شریعت مقدس، واجبی نداریم که مشروط به تمام اشیا باشد پس نتیجه می‌گیریم که دو وصف مذکور از اوصاف اضافیّه هستند نه حقیقیّه، مثلا نماز، نسبت به طهارت، واجب مطلق است یعنی: وجوب صلات، مشروط به طهارت نیست امّا همان صلات، نسبت به وقت و «دلوک شمس»، یک واجب مشروط است بنابراین سزاوار است آن دو واجب را چنین تعریف کنیم:

«ان الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه ان کان وجوبه غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافة الیه و الا فمشروط کذلک و ان کانا بالقیاس الی شیء آخر کانا بالعکس.»

هر واجب، نسبت به هر چیزی که با او ملاحظه شود اگر وجوبش مشروط به آن نباشد می‌گوئیم نسبت به آن، واجب مطلق است و اگر وجوبش مشروط به آن شیء باشد، می‌گوئیم نسبت به آن، مشروط است مثلا وجوب صلات، نسبت به طهارت، مشروط نیست بنابراین، نماز نسبت به طهارت، واجب مطلق است امّا وقتی صلات را با «دلوک شمس» مقایسه کنیم مشخّص می‌شود که نماز، نسبت به آن، واجب مشروط است و قبل از آن واجب نیست.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۰۴

ثمّ الظّاهر أنّ الواجب المشروط كما أشرنا إليه ۲۴۹]، نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقة، و لا طلب واقعا قبل حصول الشّرط، كما هو ظاهر الخطاب التّعليقى؛ ضرورة أنّ ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشّرط من قيود الهيئة، و أنّ طلب الإكرام و إيجابه معلّق على المجىء، لا أنّ الواجب فيه يكون مقيدا به، بحيث يكون الطّلب و الإيجاب فى الخطاب فعليّا و مطلقا، و إنّما الواجب يكون خاصّا و مقيّدا، و هو الإكرام على تقدير المجىء، فيكون الشّرط من قيود المادّة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى اللّه مقامه، مدعيا لامتناع كون الشّرط من قيود الهيئة واقعا[۲۵۰]، و لزوم ۲۵۱] كونه من قيود المادّة لبّا[۲۵۲]، مع الاعتراف بأنّ قضيّة القواعد العربيّة أنّه من قيود الهيئة ظاهرا [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در صدد بيان اختلافشان با شيخ اعظم هستند كه: آيا در قضاياى شرطيّه، شرط، قيد هيئت است يا مدخليّت در مادّه دارد؟ مرحوم شيخ فرموده‌اند: شرط، قيد مادّه، واجب و مأمور به مى‌باشد نه قيد هيئت و وجوب.

از بيان گذشته مصنّف، ظاهر شد كه در واجب مشروط، اصل وجوب و طلب مولا مشروط به حصول شرط است به نحوى كه قبل از آن، طلب و وجوب فعلى تحقّق ندارد زيرا ظاهر قضاياى تعليقيّه و شرطيّه مانند «إن جاءك زيد فاكرمه» اين است كه «وجوب» اكرام، مشروط به مجىء زيد است.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۰۵

توضيح ذلك: چرا ظاهر قضيّه شرطيّه، اين است كه قبل از حصول شرط، وجوبى تحقّق ندارد؟

جواب: در قضاياى شرطيّه بايد بين شرط و جزا، ارتباط و علاقه‌اى باشد كه گاهى شرط، نسبت به جزا جنبه علّيّت دارد، مانند «ان كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود» و گاهى هم جزا نسبت به شرط، جنبه علّيّت دارد مانند «ان كان النّهار موجودا فالشّمس طالعة» البته لزومى ندارد كه شرط، علّت تامّه و منحصره جزا باشد.- و بالعكس- امّا به‌هرحال بايد رابطه‌اى ۲۵۳] بين آن دو باشد.

امّيا در محلّ بحث: با توجّه به لزوم ارتباط، بين شرط و جزا، مى‌گوئيم: ظاهر[۲۵۴] خطاب تعليقى در قضاياى شرطيّه مانند «إن جاءك زيد فاكرمه»- ان استطعت فحجّ- اين است كه:

مجىء زيد، شرط وجوب اكرام است و كأنّ مجىء زيد، سبب وجوب اكرام مى‌باشد و قبل از حصول شرط، وجوب اكرام- جزا- مطرح نيست.

امّا به عقيده مرحوم شيخ- برخلاف نظر مشهور و مصنّف- در واجبات مشروط، قيد، مربوط به مادّه مى‌باشد و ممتنع است كه شرط، قيد هيئت باشد درحالى‌كه ايشان معترفند، مقتضاى قواعد عربيّت، اين است كه شرط، قيد هيئت باشد نه قيد مادّه بنابراين، طبق نظر ايشان، مجىء زيد، قيد مادّه و اكرام است امّا وجوب، قيدى ندارد و مطلق است يعنى:

«يجب الاكرام بعد المجىء» وجوب، «حالى» امّا واجب و مأمور به بعد از مجىء زيد، تحقّق پيدا مى‌كند و مقيّد به شرط است.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۰۶

أمّيا امتناع كونه من قيود الهيئة، فلأنّه لا إطلاق فى الفرد الموجود من الطّلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهيئة، حتّى يصحّ القول بتقييده بشرط و نحوه، فكلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطّلب الذى يدلّ عليه الهيئة، فهو عند التّحقيق راجع إلى نفس المادّة [۱].

نقد و بررسى نظريّه شيخ اعظم در واجب مشروط

[۱]- بحث ۲۵۵] ما در نزاع بین شیخ اعظم و مرحوم آقای آخوند بود که: آیا در قضایای شرطیّه مانند «إن جاءك زید فاکرمه» یا «اذا زالت الشّمس فقد وجب صلاهٔ الظّهر» آن قیود، مربوط به «وجوب» است به‌نحوی که تا مجیء زید، محقّق نشود «وجوب» اکرام، فعلیّت، پیدا نمی‌کند یا اینکه مربوط به واجب- مأمور به- هست امّا نفس طلب، هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و قبل از مجیء زید هم «وجوب» تحقّق دارد؟

ابتدای بحث، اشاره کردیم که: شیخ اعظم آن، قیود را دخیل در مادّه می‌دانند نه هیئت و لذا طبق عقیده ایشان یك ساعت به ظهر مانده، انسان، مکلّف به نماز ظهر هست- چنین نیست که وجوب صلات، بعد از زوال، محقّق شود- ولی «مکلّف به» و نماز، مقیّد به زوال شمس است امّا به عقیده مشهور و همچنین مصنّف، قیود قضایای شرطیّه، مربوط به هیئت است.

لازم به تذکّر است که مرحوم شیخ، معتقدند ظاهر قضایای شرطیّه از نظر قواعد عربیّت، همان است که مشهور، عقیده دارند امّا باتوجّه به دو نکته می‌گوئیم: قیود، مربوط به مادّه هست نه هیئت. که اینك به بیان آن دو نکته می‌پردازیم.

بیان اوّل شیخ اعظم- امتناع ارتباط قید به هیئت- وجوب و طلب، مستفاد از هیئت افعل می‌باشد و «اکرم» دلالت بر وجوب دارد، همان‌طور که حروف- من و الی- استقلالی ندارند، متمّم و تابع سایر جملات ۲۵۶] و کلمات هستند، هیئت افعل هم چون‌که استقلال ندارد، بدون مادّه- اکرام- تحقّق، پیدا نمی‌کند و دارای عنوان حرفی هست لذا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۷

همان بیانی را که مشهور در باب معانی حروف دارند ما هم باید در باب هیئت، همان را بیان کنیم که:

مشهور، معتقدند: «وضع» حروف، عام هست امّا «موضوع له» آن‌ها خاص می‌باشد و چنین نیست که آن‌ها برای معانی کلّیّه، وضع شده باشند بلکه برای جزئیّات، وضع شده‌اند منتها واضع، یك معنای کلّی را درنظر گرفته امّا لفظ را برای مصادیق آن کلّی، وضع کرده بنابراین باتوجّه به اینکه معنای کلّی منظور است، وضعشان عامّ است و به لحاظ اینکه لفظ برای کلّی، وضع نشده بلکه برای مصادیق معنای کلّی وضع شده، موضوع له آن‌ها خاصّ است.

به نظر شیخ اعظم باید همین مطلب را درباره هیئت افعل هم جاری بدانیم. واضع، کلّی طلب وجوبی را درنظر گرفته امّا هیئت افعل را برای کلّی طلب وجوبی وضع نکرده بلکه برای افراد و مصادیق طلب وجوبی، وضع نموده پس موضوع له آن، عبارت از یك فرد از طلب و یك مصداق از طلب وجوبی هست در نتیجه اگر موضوع له، جزئی،- فرد و یك مصداق- شد قابلیّت تقیید ندارد زیرا تقیید، یکی از عوارضی هست که برای کلّی حاصل می‌شود. شما می‌توانید کلّی رقبه را مقیّد به ایمان نمائید امّا جزئی که خودش یك موجود مشخّص و محدودی هست، قابل تقیید نمی‌باشد بنابراین اگر مجیء زید را قید هیئت بدانید، معنایش این است که: آن فرد طلب وجوبی- که مفاد هیئت است- را مقیّد نموده‌اید درحالی‌که فرد مشخّص و معین را نمی‌توان محدود و مقیّد نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان مفاد هیئت را که یك فرد از طلب وجوبی هست، مقیّد به مجیء زید نمود امّیا اگر قید را ارجاع به مادّه نمائید، مادّه عبارت از زید نیست بلکه اکرام زید، مادّه می‌باشد که کلّی و قابل تقیید هست یعنی می‌توان اکرام زید را مقیّد به مجیء نمود تا در نتیجه، اکرام علی غیر تقدیر المجیء خارج شود مثل اینکه می‌توان رقبه را مقیّد به ایمان نمود تا اینکه رقبه کافره، خارج شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۸

و أمّا لزوم کونه من قیود المادّهٔ لبّا، فلأنّ العاقل إذا توجّه الی شیء و التفت إلیه، فإمّا أن یتعلّق طلبه به، أو لا یتعلّق به طلبه أصلا، لا کلام علی الثّانی. و علی الأوّل: فإمّا أن یکون ذاك الشّیء موردا لطلبه و أمره مطلقا علی اختلاف طوارئه، أو علی تقدیر خاص، و ذلك التّقدیر، تارهٔ یکون من الأمور الاختیاریّهٔ[۲۵۷]، و اخری لا یکون کذلك ۲۵۸]، و ما کان من الأمور الاختیاریّهٔ، قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتّکلیف ۲۵۹]، و قد لا یکون کذلك ۲۶۰]، علی اختلاف الأغراض الدّاعیهٔ إلی طلبه و الأمر به،

من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیّهٔ الأحکام للمصالح و المفاسد، و القول بعدم التّبعیّهٔ، کما لا یخفی، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنی تفاوت [۱].

---

[۱]- بیان دوّم مرحوم شیخ: مولای عاقل وقتی شیء و مسأله‌ای- مانند اکرام زید- را مورد توجّه و التفات، قرار می‌دهد، دو صورت دارد:

۱- ممکن است اصلا اکرام او مورد علاقه مولا نباشد، این فرض، خارج از بحث می‌باشد.

۲- ممکن است اکرام زید، مورد علاقه و رغبت مولا باشد که این فرض دارای دو صورت هست:

الف: گاهی اکرام زید به حدّی مطلوب مولا هست که هر خصوصیّت، حالت و عارضی پیش آید، اکرام زید، محبوب مولا هست.

ب: ممکن است اکرام زید در آن حدّ وسیع، محبوب مولاـ نباشد بلکه آن اکرامی مورد علاقه او هست که همراه با یک حالت خاصّی باشد که این فرض هم دارای دو صورت هست:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۹

۱- ممکن است آن خصوصیّت در اختیار عبد و مکلّف نباشد مثلا مجیء زید، تحت قدرت خود زید است نه تحت اختیار عبدی که مورد خطاب مولا هست.

۲- آن حالت و آن خصوصیّت، ممکن است مانند نفس اکرام از امور اختیاری و تحت قدرت مکلّف باشد یعنی همان‌طور که عبد می‌تواند اکرام را ایجاد نماید، انجام و ایجاد آن خصوصیّت هم برای عبد، مقدور است که این فرض هم دارای دو صورت است:

الف: مدخلیّت آن خصوصیّت در اکرام زید در صورتی است که آن ویژگی به‌طور طبیعی حاصل شود نه اینکه لازم باشد، عبد، آن را ایجاد نماید.

ب: مدخلیّت آن خصوصیّت در اکرام زید به نحوی است که اگر خودش هم در خارج، موجود نشود، باید عبد آن را ایجاد نماید.

سؤال: سبب اختلافات مذکور که گاهی شیء مطلقا محبوب است و گاهی مقیّدا چیست؟

جواب: علّتش اختلاف اغراض و اهداف مولا می‌باشد که گاهی شیء در فلان شرائط، مطلوبیّت دارد و گاهی با فلان خصوصیّت، مورد علاقه مولا می‌باشد و ...

تذکر: در صور مختلفی که بیان شد، تفاوتی نمی‌کند که شما احکام را تابع مفاسد و مصالح بدانید یا قائل به عدم تبعیّت احکام نسبت به مصالح و مفاسد شوید بلکه نکته کلام و توجّه ما نسبت به غرض و مطلوب مولا بود به‌نحوی‌که بیان کردیم.

سؤال: مرحوم شیخ، چه نتیجه‌ای از تقسیمات مفصّل مذکور گرفته‌اند؟

جواب: تمام خصوصیّات و قیود مذکور در آن تقسیمات، مربوط به مطلوب مولا و اکرام زید بود و شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که قید، مربوط به وجوب و طلب باشد، هر قیدی را که درنظر بگیرید بالاخره، ارتباط با واجب و مکلّف به پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۰

و لاـ یخفی ما فیه. امّا حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الهیئهٔ، فقد حقّقناه سابقا، إنّ کلّ واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عامّا کوضعها، و إنّما الخصوصیّهٔ من قبل الاستعمال کالأسماء، و إنّما الفرق بینهما أنّها وضعت لتستعمل و تقصد بها المعنی بما هو هو، و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانیها بما هی آلهٔ و حالهٔ لمعانی المتعلّقات، فلحاظ الآلیّهٔ کلحاظ الاستقلالیّهٔ لیس من طوارئ المعنی، بل من مشخّصات الاستعمال، کما لا یخفی علی أولی الدّرایهٔ و النهی. فالطّلب المفاد من الهیئهٔ المستعملهٔ فیه مطلق، قابل لأن یقیّد [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه نسبت به بیان اوّل شیخ اعظم، دو پاسخ بیان کرده‌اند:

الف: فرمایش شما- مرحوم شیخ- بر این مبنا بود که موضوع له حروف، جزئی و خاص است، در باب هیئت افعل هم که مشابه حروف می‌باشد، شما موضوع له را جزئی می‌دانید لکن ما در باب وضع حروف، تحقیقات خود را بیان کرده و اثبات نمودیم که:

همان‌طور که در اسماء اجناس- مانند رجل و مرئه- وضع و موضوع له، عامّ است در باب حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام می‌باشد، مثلا- کلمه «من» و «الی» برای کلّی «ابتدا» و «انتها» وضع شده‌اند امّا موارد استعمال آن‌ها متفاوت است و به تعبیر دیگر، مشخّصات استعمال، مختلف است.

واضع، کلمه الابتداء و الانتهاء را برای کلّی، وضع کرده امّا برای موارد استعمالش شرطی درنظر گرفته که فرضا آن دو کلمه باید در موردی استعمال شوند که لحاظ آن‌ها استقلالی باشد و نفس آن عناوین را لحاظ نمایند، نه اینکه به‌عنوان وصف و حالت برای یک معنای دیگر مثلا در جمله «الابتداء خیر من الانتهاء» شما آن دو را اصالتا و استقلالا ملاحظه می‌کنید امّا اگر در موردی مفهوم کلّی ابتدا و انتها را درنظر گرفتید امّا نه به صورت استقلال بلکه به این عنوان که ارتباط به سیر و بصره دارد و به‌عنوان تبعیّت، آن دو را لحاظ کردید در این صورت است که دو کلمه من و الی را استعمال می‌کنید نه «الابتداء» و «الانتهاء» را بنابراین، اسماء اجناس و حروف، فرقی در موضوع له ندارند بلکه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۱

مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فانّما یمنع عن التقید لو أنشئ أوّلا غیر مقیّد، لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقیّدا، غایة الأمر قد دلّ علیه بدالّین، و هو غیر إنشائه أوّلا ثم تقییده ثانیا، فافهم [۱].

موارد استعمال آن‌ها متفاوت است پس مبنای شیخ اعظم با مبنای ما متفاوت است زیرا ایشان موضوع له حروف را خاص می‌دانند امّا ما اصل مبنا را نپذیرفته و قبلا[۲۶۱] به نحو مشروح بیان کردیم که موضوع له حروف هم عام است.

شما در محلّ بحث فرموده‌اید: واضع، هیئت افعل را برای یک فرد از طلب وجوبی وضع کرده و اطلاق ندارد امّا عقیده ما، این است که: هیئت افعل هم برای کلّی طلب وجوبی و مفهوم عامّ طلب لزومی وضع شده و مانند کلّی رقبه، قابل تقیید و تضییق هست.

خلاصه: اوّلین پاسخ مصنّف، این بود که شما طبق مبنای خود فرمودید هیئت قابل تقیید نیست. و قید، مربوط به مادّه است امّا ما اصل آن مبنا را نپذیرفته‌ایم.

[۱]- ب: فرض کنید مبنای شما- شیخ اعظم- را قبول کرده و گفتیم مفاد و موضوع له هیئت، جزئی و خاص هست امّا بدانید که تقیید بر دوگونه است:

الف: گاهی به‌وسیله هیئت افعل یک فرد از طلب وجوبی انشا می‌شود، مانند اکرم زیدا امّا بعد از مدّتی در صدد تقیید آن برآمده، می‌گوئیم آن فرد از طلب وجوبی که دیروز به‌وسیله هیئت افعل بیان شد، امروز مقیدش می‌کنیم در این صورت، شما بفرمائید آن طلب، قابل تقیید نیست زیرا آن فرد- که به‌وسیله جمله «اکرم زیدا» وجوب پیدا کرد- خودش مضیّق هست و ممتنع است مجدّدا مقیّد شود، در این فرض، حق با شما است ولی ما مرتکب چنان تقییدی نشدیم.

ب: ما از ابتدا، وجوبی را که «اکرم زیدا» دلالت برآن می‌کند، مضیّقا ایجاد کرده و حتّی قید آن را قبل از «اکرم زیدا» با یک عبارت به این صورت، بیان نموده و گفتیم: «إن جاءک زید فاکرمه» یعنی آن فردی را که به‌وسیله صیغه افعل، انشا کردیم از ابتدا، مقیّدا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۲

فإن قلت: علی ذلک، یلزم تفکیک الإنشاء من المنشأ، حیث لا طلب قبل حصول الشّرط.

قلت: المنشأ إذا کان هو الطّلب علی تقدیر حصوله، فلا بدّ أن لا یکون قبل حصوله طلب و بعث، و إلا لتخلّف عن إنشائه، و إنشاء أمر

علی تقدیر کالإخبار به بمکان من الإمکان، کما یشهد به الوجدان، فتأمّل جیّدا [۱].

ایجاد شد و «هو الوجوب المقیّد بمجیء زید». آیا در این فرض هم شما می‌گوئید «الفرد لا یمکن ان یقید»، این مسئله به هیچ وجه، امتناعی ندارد. آری اگر آن فردیّت، تحقّق پیدا می‌کرد و بعدا در مقام تقییدش برمی‌آمدیم شما می‌توانستید، بگوئید این امر، مستحیل است.

تقیید هیئت افعل به بیان ما، شبیه همان مثال معروف «ضیّق فم الرّکیهٔ» هست یعنی:

دهانه چاه را از ابتدا، مضیّق کن نه اینکه اول، آن را توسعه بده سپس مضیّق نما.

خلاصه: مولا از ابتدا گفته است: «إن جاءک زید فاکرمه» و آن وجوبی را که «اکرم» دلالت برآن می‌کند از ابتدا، یک وجوب مقیّد به مجیء زید است و ما فرد را مقیّد ننمودیم تا اینکه شما بگوئید تقیید فرد، ممتنع است بلکه از اوّل، فرد را مقیّدا انشا نمودیم و هیچ‌گونه استحاله و امتناعی ندارد.

قوله: «فافهم ۲۶۲].»

دقّت کنید تا اینکه فرق بین دو صورت مذکور، واضح شود و خلطی واقع نگردد.

[۱]- اشکال: کأنّ مستشکل، ایرادی نسبت به مصنّف دارند که: بنا بر عقیده شما که شرط، قید وجوب و هیئت باشد- نه قید مادّه که عقیده شیخ اعظم بود- بین انشا و منشأ،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۳

جدائی و تفکیک حاصل می‌شود و گویا استحاله‌ای تحقّق پیدا می‌کند، فرضا مولائی که اکنون می‌گوید «إن جاءک زید فاکرمه»، او الآن- قبل از مجیء زید- انشاء ایجاب اکرام علی تقدیر المجیء می‌کند امّا طبق بیان شما[۲۶۳] «منشأ» که عبارت از «وجوب» می‌باشد بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند امّا طبق نظر شیخ اعظم ۲۶۴] هیچ‌گونه تفکیکی بین انشا و منشأ لازم نمی‌آید زیرا اکنون که مولا انشاء وجوب می‌کند، وجوب هم الآن تحقّق پیدا می‌کند امّا واجب، قید مجیء زید است.

خلاصه: طبق بیان شیخ اعظم، تفکیکی بین انشا و منشأ وجود ندارد ولی به عقیده مصنّف، تفکیک، بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

جواب: لازم است دقّت کنید که «منشأ»- وجوب- چه خصوصیّتی دارد و در چه مواردی، تفکیک بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

اگر منشأ، یک وجوب مطلق و بدون قید باشد، در این صورت، عدم تفکیک بین انشا و منشأ چنین است که: بلافاصله بعد از انشاء مولا- وجوب، تحقّق پیدا کند و هیچ‌گونه تفکیکی بین آن دو نباشد امّا در محلّ بحث- واجب مشروط- منشأ یک وجوب مطلق نیست بلکه معلّق و علی تقدیر المجیء می‌باشد و معنای عدم تفکیک، این نیست که به مجرّدی که مولا- جمله «إن جاءک زید فاکرمه» را بیان کرد، بلافاصله، وجوب، تحقّق پیدا کند زیرا او وجوب مطلق را انشا نکرده بلکه وجوب علی تقدیر مجیء را انشا نموده و کأنّ چنین گفته است: «انّی اوجبت الاکرام و الوجوب معلّق علی المجیء» و اگر بخواهید تفکیکی بین انشا و منشأ ایجاد نشود باید «وجوب» بعد المجیء، تحقّق پیدا کند امّا اگر بعد از انشاء مولا- یعنی قبل از تحقّق مجیء زید- «وجوب»، تحقّق پیدا کند، بین انشا و منشأ، تفکیک لازم می‌آید زیرا مولا چنان وجوبی را انشا ننموده بلکه او وجوب علی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۴

و أمّا حدیث لزوم رجوع الشّرط إلی المادّهٔ لبّا ففیه: إنّ الشیء إذا توجّه إلیه، و کان موافقا للغرض بحسب ما فیه من المصلحهٔ[۲۶۵] أو غیرها[۲۶۶]، کما یمکن أن یبعث فعلا إلیه و یطلبه حالا؛ لعدم مانع عن طلبه کذلک، یمکن أن یبعث إلیه معلّقا، و یطلبه استقبالا علی تقدیر شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطّلب و البعث فعلا قبل حصوله، فلا یصحّ منه إلا الطّلب و البعث معلّقا بحصوله، لا مطلقا و لو متعلّقا بذاک علی التّقدیر، فیصحّ منه طلب الإکرام بعد مجیء زید، و لا یصحّ منه الطّلب المطلق الحالی للإکرام المقیّد

بالمجیء، هذا بناء علی تبعیّة الأحکام لمصالح فیها فی غایة الوضوح [۱].

تقدیر المجیء را انشا کرده.

اشکال: ما اصلا نمی‌توانیم منشأ تقدیری تصوّر کنیم به عبارت دیگر: نمی‌توان تصوّر نمود کسی امر تعلیقی، انشا کند بلکه انشا باید به امر مطلق، متعلّق شود نه امر تعلیقی.

جواب: همان‌طورکه اخبار تعلیقی ۲۶۷]، یک مسأله متداولی هست انشاء امر تعلیقی هم متداول است، فرضا همان‌طورکه می‌توان گفت «ان ضربتنی ضربتك»، به‌صورت امر تعلیقی می‌توان گفت «إن جاءك زید فاکرمه» خلاصه، اینکه هیچ فرقی نمی‌کند که جمله شرطیّه، جزای یک امر انشائی معلّق بر شرط باشد یا اینکه جمله خبری، معلّق بر شرط باشد.

[۱]- اینك بیان دوّم شیخ اعظم- در رجوع قید به مادّه- را نقد و بررسی می‌نمائیم:

خلاصه بیان ایشان این بود که: چنانچه وضع قیود را تجزیه و تحلیل نمائید، مشخّص می‌شود که تمام قیود و شرائط، ارتباط به مادّه- یعنی همان چیزی که متعلّق غرض مولا می‌باشد- دارد.

تذکّر: درباره احکام شرعیّه، دو احتمال مطرح است که باید طبق هریك از آن دو

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۲۱۵

احتمال پاسخ مرحوم شیخ را بیان نمائیم:

الف: ممکن است کسی بگوید احکام شرعی به‌طور کلّی تابع «مصالحی» هستند که در نفس آن احکام، موجود است و ارتباطی به (مصالح و مفاسد) در مأمور به و منهی عنه ندارند، یعنی تمام احکام، تابع مصلحتی هستند که در آن‌ها موجود است و اصلا مسأله مفسده، مطرح نیست.

سؤال: چرا نماز ظهر، دارای وجوب است؟

برای اینکه نفس وجوب و ایجاب، دارای مصلحت هست.

چرا شرب خمر حرام است؟

چون‌که نفس تحریم «مصلحت» دارد و مسأله مفسده مطرح نیست ۲۶۸].

طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم کاملا واضح است زیرا: تمام احکام، تابع مصالحی هستند که در نفس آن احکام وجود دارد، ممکن است مولا ملاحظه نموده که اگر اکرام زید را به نحو واجب مطلق، ایجاب نماید، مصلحتی ندارد امّا اگر آن را به نحو واجب مشروط، ایجاب کند آن حکم معلّق و مشروط، دارای مصلحت هست یعنی:

وجوب اکرام زید، علی تقدیر المجیء، دارای مصلحت هست.

سؤال: آیا در همین فرض، مانعی دارد که مولا اکرام زید را به نحو واجب مطلق، بیان کند و شرط- مجیء- را قید واجب و اکرام بداند و بگوید: اکرام زید، علی تقدیر المجیء، وجوب دارد که در نتیجه «وجوب» قید و شرطی نداشته باشد.

پاسخ ما این است که: از نظر تصوّر آیا امکان ندارد که بین آن دو صورت به لحاظ مصلحت، فرقی باشد؟

مولا ملاحظه نموده که اگر حکم را به نحو واجب مطلق، بیان نماید و لو اینکه شرط را

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۲۱۶

و أمّا بناء علی تبعیّتها للمصالح و المفاسد فی المأمور به، و المنهیّ عنه فکذلك؛ ضرورة أنّ التّبعیّة کذلك، إنّما تکون فی الأحکام الواقعیّة بما هی واقعیّة، لا بما هی فعلیّة، فإنّ المنع عن فعلیة تلك الأحکام غیر عزیز، کما فی موارد الأصول و الأمارات علی خلافها، و فی بعض الأحکام فی أوّل البعثة، بل إلی یوم قیام القائم عجّل اللّه فرجه، مع أنّ حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال إلی

یوم القیامهٔ، و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ، و مع ذلک ربما یکون المانع عن فعلیّهٔ بعض الأحکام باقیا مرّ اللیالی و الأیّام، إلی أن تطلع شمس الهدایهٔ و یرتفع الظّلام، کما یظهر من الأخبار المرویّهٔ عن الأئمّهٔ علیهم السّلام [۱].

قیـد مـأمور به قرار دهـد، آن حکم، هیـچ‌گونه مصـلحتی نـدارد امّا اگر حکم را به نحو واجب مشـروط و معلّق بیان کنـد، آن حکم، مشتمل بر مصلحت هست.

آیا بیان و تصوّر مذکور، مستحیل است و دلیلی برخلاف آن، قائم شده.

به عبـارت دیگر: او ملاـحظه نموده که اگر حکم وجوبی را به نحو اطلاـق بیان کنـد گرچه متعلّقش مقیّـد باشـد، خالی از مصـلحت هست امّا اگر شـرط را قید حکم بداند یعنی مجیء زید را قید نفس وجوب، قرار دهد، مشـتمل بر مصـلحت هست و فرض مسئله هم در موردی است که احکـام، تـابع مصـالحی باشـند که در نفس آن‌ها وجود دارد نه مصالـح و مفاسـدی که در مأمور به و منهیّ عنه هست.

به عبـارت دیگر: او ملاحظه نموده که «ایجاب» نماز ظهر، قبل از زوال، هیـچ‌گونه مصـلحتی نـدارد امّا ایجاب آن، معلّقا علی الزّوال، دارای مصلحت هست یعنی: اگر ایجاب، معلّق بر زوال نباشد، خالی از مصلحت هست بنابراین، طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان مرحوم شـیخ، بسـیار واضح است، زیرا مولائی که محیط به تمام حقائق است می‌داند که: مثلا «الحکم المطلق خال عن المصلحهٔ لکنّ الحکم المقیّد و المشروط یکون واجدا للمصلحهٔ» و حکم هم تابع مصلحت در نفس خود هست.

[۱]- ب: احتمال معروف دیگر، این است که: احکام، تابع مصالح و مفاسدی باشند

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۷

که در متعلقات ۲۶۹] آن‌ها هست، مثلا وجوب نماز، تابع مصـلحت لازم الاستیفائی هست که در نفس صلات هست و حرمت شرب خمر، تابع مفسده لازم الاجتنابی می‌باشد که در شرب آن، وجود دارد.

طبق مبنای اخیر، پاسخ ما نسبت به بیان شـیخ اعظم، این است که: احکام واقعیّه، تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات خود و تغییرناپذیر می‌باشـند یعنی: اگر در متعلّق حکم، مصـلحت تامّه باشـد، وجوب واقعی و چنانچه مفسده تامّه و لازم الاجتناب داشـته باشد، حرمت واقعی دارد.

سؤال: آیا احکام واقعیّه که تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات خود هستند، در تمام موارد به مرحله فعلیّت و تنجّز می‌رسند؟

جواب: ممکن است به علـل و موانع مختلف، آن احکام به مرحله فعلیّت نرسـند، در حقیقت، ممکن است مانع از فعلیّت و تنجّز برای آن‌ها پیش آید امّا اصل حکم واقعی، محفوظ است.

سؤال: آن موانع کدامند؟

جواب: الف: مثلا در مواردی که اصول یا امارات برخلاف احکام واقعی، قائم می‌شونـد، حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند فرضا اگر امـاره‌ای قائم شـد که نماز، واجب نیست در این صورت با تمام مصـلحتی که در آن هست، وجوبش به مرحله فعلیّت نمی‌رسـد. و یا مثلاـ اگر شـارع مقـدّس، استصـحاب را حجّت قرار داد و اتّفاقـا برخلاف واقع، جریان پیـدا کرد در این صورت، حکم واقعی، فعلیّت پیدا نمی‌کند.

ب: بـدیهی است که تمام احکام شـرعیّه در روز اوّل بعثت، نازل نشـده و فعلیّت پیـدا نکرده بلکه تدریجا در ظرف بیست و سه سال، یکی پس از دیگری به مرحله فعلیّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۸

فان قلت: فما فائدهٔ الانشاء؟ إذا لم یکن المنشأ به طلبا فعلیّا، و بعثا حالیّا.

قلت: كفى فائدة له أنّه يصير بعثا فعليّا بعد حصول الشّرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكّنا من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنّسبة إلى الواجد للشّرط، فيكون بعثا فعليّا بالإضافة إليه، و تقديريّا بالنّسبة إلى الفاقد له، فافهم و تأمّل جيّدا [۱].

رسیده است بنابراین، احکامی که در سال دهم، فعلیّت پیدا کرده، قبل از آن، فعلیّتش برخورد به مانع نموده و همچنین آن حکمی که در سال آخر بعثت، فعلیّت پیدا کرده قبل از آن، فعلیّتش برخورد به مانعی نموده. اگر به روایات معصومین علیهم السّلام مراجعه شود، مشخص می‌شود که بعضی از احکام هنوز هم به مرحله فعلیّت، نرسیده ۲۷۰] بلکه در زمان ظهور حضرت مهدی «ارواحنا له الفداء» فعلیّت پیدا می کند. بنابراین درعین‌حال که احکام واقعی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود هستند ولی چنین نیست که فعلیّت آن‌ها برخورد به مانع ننموده باشد به نحوی که بیان کردیم.

امّا در محلّ بحث، ممکن است چنین بگوئیم: اکرام زید، دارای مصلحت تامّه لازم الاستیفاء هست امّا اگر بنا باشد وجوب آن، فعلیّت پیدا کند باید مجیء زید محقّق شود.

نتیجه: طبق مبنای اخیر، آنچه که تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات می‌باشد، احکام واقعیّه هست اما فعلیّت آن‌ها شرائط و موانعی دارد، فرضا ممکن است مجیء زید، یکی از شرائط فعلیّت حکم به وجوب اکرام زید باشد- در واجب مشروط- و هیچ‌گونه تالی فاسدی بر آن مترتّب نمی‌شود.

[۱]- اشکال: مولائی که در صدد است اکرام زید را به‌صورت واجب مشروط و بعد

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۱۹

از مجیء، واجب نماید، چه مانعی دارد که صبر کند، اگر مجیء زید، محقّق شد، همان موقع، اکرام زید را به‌صورت واجب مطلق، بیان کند و اگر شرطش حاصل نشد که حکمی مطرح نیست پس چرا او به‌صورت معلّق و مشروط، حکمی را بیان می کند؟

جواب: الف: ممکن است برای مولا در آن هنگام، شرائط انشای حکم، موجود نباشد و دسترسی به عبد خود نداشته باشد، فرضا اکنون در آستانه مسافرت می‌باشد امّا بنا هست فردا مهمان‌هایی به منزل او بیایند، در این صورت به عبد خود، دستور می‌دهد اگر فردا دوستان من آمدند از آن‌ها پذیرائی کن. آیا باز هم می گوئید او صبر کند و دستور خود را به‌صورت واجب مطلق، بیان کند؟ او هنگام ورود مهمان‌ها دسترسی به عبد ندارد تا دستوری صادر کند بلکه چاره‌ای ندارد جز اینکه امروز به‌صورت مشروط بگوید: اگر فردا مهمان‌ها آمدند تو از آن‌ها پذیرائی کن.

ب: در مواردی که مخاطب مولا، افراد متعدّدی می‌باشد، ممکن است شرط، نسبت به بعضی از آن‌ها محقّق باشد و نسبت به بعضی از آن‌ها تحقّق پیدا نکرده باشد، مثلا بعضی از آن‌ها اکنون مستطیع هستند و تعدادی از آن‌ها بعدا مستطیع می‌شوند در این صورت آیا راهی بهتر از این، وجود دارد که مولا یک حکم، جعل نماید و به نحو واجب مشروط بگوید: «اذا کنتم مستطیعین یجب علیکم الحجّ» در این صورت، حکم مولا درباره کسانی که بالفعل مستطیع هستند، فعلیّت دارد و کسانی هم که بعدا مستطیع می‌شوند، بعد از استطاعت، حج بر آن‌ها واجب می‌شود، بنابراین، نتیجه خطاب انشائی مذکور، این است که لزومی ندارد مولا دو حکم صادر کند بلکه با یک خطاب و یک قضیّه شرطیّه، وظیفه واجد و فاقد شرط را معیّن می کند.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۲۰

ثمّ الظّاهر دخول المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط، فى محلّ النّزاع أيضا، فلا وجه لتخصيصه بمقدّمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون فى الإطلاق و الاشتراط تابعة لذى المقدّمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة [۱].

---

[۱]- در بحث مقدّمه واجب- که آیا مقدّمه، وجوب دارد یا نه، بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، ملازمه‌ای هست یا نه- بعضی از اصولیّین، نزاع مذکور را مختص به واجب مطلق دانسته و فرموده‌اند: نزاع در باب مقدّمه واجب تنها در واجبات مطلقه هست و ظاهر آن تخصیص، این است که:

مقدّمات واجب مشروط، خارج از محلّ نزاع هست، اگر ما حج را- نسبت به استطاعت- واجب مشروط دانستیم، نبایـد در باب مقدّمات وجودیّه حج، بحث کنیم که آیا وجوب دارد یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: به چه مناسبت، نزاع را به واجب مطلق، اختصاص داده‌اند بلکه در واجب مشروط هم نسبت به مقدّمات وجودیّه، فرقی با واجب مطلق، مطرح نیست.

مثال: اگر شما در باب صلات- واجب مطلق- برای طهارت و وضو- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- وجوبی را قائل شده و گفتید وضو هم وجوب غیری و مقدّمی دارد، در باب حج- واجب مشروط- نسبت به مقدّمات وجودیّه چرا همان مطلب را نمی‌گوئید؟

آیا اگر کسی مستطیع شد، لازم نیست که مقدّمات حج- از قبیل تهیّه وسائل، اخذ گذرنامه و ...- را مهیّا کند؟

آیا چون نماز، واجب مطلق و حج، مشروط است، تفاوت مذکور، سبب می‌شود که مقدّمات وجودیّه آن دو متفاوت شود؟

هیچ فرقی در این جهت، بین آن‌ها نیست، تنها فرقی که می‌توان بین آن دو، ذکر کرد، این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۱

و أمّا الشّرط[۲۷۱] المعلّق علیه الإیجاب فی ظاهر الخطاب، فخروجه ممّا لا شبههٔ فیه، و لا ارتیاب: امّا علی ما هو ظاهر المشهور و المتصور، لکونه مقدّمهٔ وجوبیّهٔ [۱].

مقدّمات در دو وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدّمه هستند، همان‌طور که در اصل وجوب- موصوف- تابع ذی المقدّمه بودند در دو وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیّت برای ذی المقدّمه دارند[۲۷۲]. همان‌طور که نماز، واجب مطلق است، وضو هم وجوبش مطلق می‌باشد، همان‌طور که حج، واجب مشروط است و توقف بر استطاعت دارد، مقدّمات وجودیّه آن‌هم وجوبشان متوقف بر استطاعت هست یعنی قبل از استطاعت، لازم نیست کسی مقدّمات حج را فراهم کند[۲۷۳] امّا بعد از آنکه استطاعت، حاصل شد، وجوب، فعلیّت پیدا کرد مانند وجوب صلات باید تمام مقدّمات وجودیّه را فراهم کرد- البتّه بنا بر قول به وجوب مقدّمه.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه مطلبی را درباره واجبات مشروط، بیان نموده‌اند، در حقیقت به بیان ثمره اختلاف بین خود و مرحوم شیخ- که قبلا بحث کردیم- پرداخته‌اند.

توضیح ذلک: در واجبات مشروط، سه نحو، مقدّمه وجود دارد، باید ملاحظه شود که ثمره نزاع بین مصنّف و شیخ اعظم «اعلی اللّه مقامهما» در کدامیک از آن سه مقدّمه، ظاهر می‌شود.

تذکر: مثال ما در مباحث قبل درباره مجیء زید، نسبت به اکرام بود امّا فعلا مثال را

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۲

و اما علی المختار لشیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- فلأنه و إن کان من المقدّمات الوجودیّهٔ للواجب، إلا أنّه أخذ علی نحو لا یکاد یترشّح علیه الوجوب منه، فانه ۲۷۴] جعل الشّیء واجبا علی تقدیر حصول ذاک الشّرط، فمعه ۲۷۵] کیف یترشّح علیه الوجوب و یتعلّق به الطّلب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟ [۱].

بایـد در موردی بیان کنیم که معلّق علیه و مقدّمه، یک امر اختیاری باشد زیرا مجیء زید در اختیار خود او می‌باشد نه در اختیار مکلف- یعنی کسی که خطاب و تکلیف، متوجه او شده.- مثلا مولا فرموده است: «ان استطعتم یجب علیکم الحج»، حج و

استطاعت، مثـال خوبی برای بحث مـا هست و سه نوع مقـدّمه در آن، تصوّر می‌شود. حال بایـد ببینیم ثمره نزاع بین مصنّف و شـیخ اعظم رحمه اللّه در کدامیک از آن سه مقدّمه، ظاهر می‌شود.

۱- یک مقدّمه، همان است که در ظاهر دلیل، وجوب حج برآن متعلّق و متوقّف شده که شـیخ اعظم رحمه اللّه آن را مربوط به مادّه امّا مشهور- و ما- آن را مربوط به هیئت می‌دانند.

که آن عبارت از استطاعت است.

آیـا در نفس اسـتطاعت- شـرط- که در ظـاهر دلیـل، خطـاب برآن معلّق شـده، بین نظر شـیخ اعظم و عقیـده مشـهور، ثمره‌ای ظـاهر می‌شود؟

نسبت به اسـتطاعت، ثمره‌ای ظـاهر نمی‌شود زیرا: طبق مبنای ما که اسـتطاعت را قیـد هیئت و مربوط به وجوب می‌دانیم، اسـتطاعت، مقدّمه وجوبیّه حج است و قبلا هم در تقسـیمات مقدّمه گفتیم که مقدّمات وجوبیّه، مسلّما خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب هست و لزومی ندارد کسی استطاعت را تحصیل نماید.

[۱]- امّا طبق مبنای شیخ اعظم ۲۷۶]، ممکن است کسی بگوید: الآن حج وجوب دارد، [

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۳

منتها کدام حج، واجب است؟

حـج، عن استطاعهٔ، حـجّ مقیّـد به اسـتطاعت، واجب است ماننـد نماز مقیّـد به طهارت، همان‌طور که در نماز مقیّـد به طهارت، شـما موظّف هستیـد طهارت را تحصـیل کنیـد در حـجّ مقیّـد به استطاعت هم ممکن است کسـی بگوید طبق مبنای شـیخ اعظم، تحصـیل استطاعت، واجب است و فرقی بین استطاعت و طهارت نیست و آن دو در «واجب» اخذ شده و قید مأمور به و مکلّف به هست.

در جواب، چنین می‌گوئیم که: بین آن دو، فرق هست و در کلام شیخ رحمه اللّه هم به آن اشاره شده که:

آن امر اختیاری که قید برای مکلّف به قرار داده می‌شود، گاهی به این نحو است که:

نظر مولاـ این نیست که شـما قیـد و شـرط را در خـارج، تحصـیل کنیـد[۲۷۷] بلکـه منظـور او، ایـن است که اگر قیـد و اسـتطاعت، خودبه‌خود، حاصل شد، شما مکلف به، را اتیان نمائید.

بنا بر مبنای شـیخ اعظم با اینکه اسـتطاعت، ماننـد طهارت، جنبه مقدّمه وجودیّه دارد و مقدّمات وجودیّه از باب مقدّمه واجب، دارای وجوب هسـتند امّیا درعین‌حال، وضع اسـتطاعت با طهارت، متفاوت است و اسـتطاعت، واجب التّحصـیل نیست به خلاف طهارت که تحصیلش لازم است.

نتیجه: در مسئله حج، نسبت به استطاعت، بین نظر ما و عقیده شیخ رحمه اللّه هیچ‌گونه تفاوتی نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۴

نعم علی مختاره قـدّس سرّه لو کانت له مقـدّمات وجودیّه غیر معلّق علیها وجوبه، لتعلّق بها الطّلب فی الحال علی تقـدیر اتّفاق وجود الشّرط فی الاسـتقبال، و ذلک لأنّ إیجاب ذی المقدمّهٔ علی ذلک حالیّ، و الواجب إنّما هو اسـتقبالیّ، کما یأتی فی الواجب المعلّق، فإنّ الواجب المشروط علی مختاره، هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلّق، فلا تغفل. هـذا فی غیر المعرفـهٔ و التّعلّم من المقدّمات [۱].

---

[۱]- ۲: قسم دیگر از مقـدّمات ۲۷۸] حـج، عبارت از مقـدّمات وجودیّه حـج و تهیّه وسائل مسافرت هست. در این نوع مقدّمات، بین نظر مشهور- که مختار ما هم هست- و عقیده شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

اگر کسـی فعلا مسـتطیع نیست امّا می‌داند که چهار ماه دیگر، مستطیع می‌شود، لزومی ندارد که مقدّمات حج را فراهم کند «و الحجّ

لا یکون واجبا علیه الا بعد الاستطاعة».

اما طبق مبنای مرحوم شیخ: اگر کسی بداند چهار ماه دیگر استطاعت، پیدا می‌کند و در نتیجه، حجّ او «حجّ عن استطاعة» هست، اکنون بر او لازم است مقدّمات حج را آماده کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد، وجوب، متوقّف بر استطاعت نیست، الآن وجوب، تحقّق دارد و «حجّ عن استطاعة» واجب است یعنی وجوب، فعلی ۲۷۹] امّا واجب- حج- استقبالی و در موسم حج است.

تذکّر: به‌زودی، بحثی درباره واجب معلّق خواهیم داشت که: در واجب معلّق، وجوب، فعلی امّا واجب، استقبالی هست و طبق مبنای شیخ اعظم، واجب مشروط، همان واجب معلّق است و این مطلب، نیاز به توضیح مفصّل دارد که به‌زودی مطرح می‌کنیم.

لازم به تذکّر است که در مثل صلات هم ثمره‌ای بین قول ما و نظر شیخ اعظم، ظاهر می‌شود که:

اگر کسی قبل از زوال شمس بخواهد وضو بگیرد یا غسل نماید، آن وضو و غسل،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۵

و أمّا المعرفة، فلا یبعد القول بوجوبها، حتّی فی الواجب المشروط- بالمعنی المختار- قبل حصول شرطه، لکنّه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجّز الأحکام علی الأنام بمجرد قیام احتمالها، إلا مع الفحص و الیأس عن الظّفر بالدّلیل علی التّکلیف، فیستقلّ بعده بالبراءة، و إنّ العقوبة علی المخالفة بلا حجّة و بیان، و المؤاخذة علیها بلا برهان، فافهم ۲۸۰] [۱].

واجب نیست زیرا زوال شمس، محقّق نشده و زوال شمس، مقدّمه وجوبی نماز هست تا زوال تحقّق پیدا نکند، نماز، واجب نیست امّا طبق مبنای مرحوم شیخ اگر شما ساعت یازده صبح بخواهید به نیّت وجوب، وضو بگیرید، هیچ مانعی ندارد چون‌که در آن موقع، صلات، وجوب فعلی دارد.

سؤال: در آن لحظه، چه چیز بر مکلف، واجب است؟

جواب: صلات مقیّد به زوال. پس وجوب، فعلی هست امّا واجب، استقبالی می‌باشد- نظیر واجب معلّق که به‌زودی درباره آن، بحث خواهیم کرد.

خلاصه: در قسم دوّم از مقدّمات- که در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلّق نشده- بین قول مصنّف و عقیده شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که بیان کردیم.

[۱]- ۳: قسم سوّم از مقدّمات، عبارت از معرفت و تعلّم احکام الهی می‌باشد، عدم علم، مانع از این است که حکم الهی وقوع پیدا کند پس کأنّ معرفت و علم هم یکی از مقدّمات هست.

سؤال: آیا معرفت احکام- به‌عنوان یک مقدّمه برای تعلّم احکام الهی- داخل نزاع در باب مقدّمه واجب هست یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۶

جواب: معرفت احکام الهی چه در واجبات مطلق و چه در واجبات مشروط[۲۸۱]، واجب است امّا باید متذکّر شد که:

علم به «حکم» و وجوب «معرفت» از نزاع در باب مقدّمه واجب، خارج است زیرا تعلّم و معرفت به خاطر «ملازمه»، وجوب غیری و شرعی پیدا نمی‌کند بلکه: عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده، و من و شما را موظّف کرده که به دنبال فحص و تتّبع، نسبت به احکام الهی برویم تا اینکه احکام الهی را تعلّم و عمل نمائیم و چنانچه بررسی نمودیم و مطلبی و حکمی برای ما مشخّص نشد آن‌وقت می‌توانیم برائت عقلی و قبح عقاب بلابیان را جاری نمائیم و نباید توهّم شود که به مجردی که شک و تردید پیدا کردیم که آیا شارع مقدّس در فلان زمینه، حکمی دارد یا نه می‌توان برائت عقلی جاری نمود.

خلاصه: وجوب تعلّم و معرفت احکام از باب مقدّمه، واجب نیست بلکه عقل، مستقلا حکم به لزوم تعلّم احکام می‌نماید و مکرّرا گفته‌ایم که: وجوب مقدّمه ۲۸۲]، یک وجوب عقلی نیست بلکه شرعی ۲۸۳] و حاکم به ملازمه، عقل هست ولی طرفین ملازمه،

شرعی است مثلا وجوب صلات و طهارت، هر دو شرعی هست امّا طریق و راه استفاده وجوب طهارت، همان ملازمه عقلیّه است که بحث کرده‌ایم.

قوله: «فافهم.»

اشاره به همان نکته‌ای است که بیان کردیم: کسی به ما اشکال نکند که در باب مقدّمه واجب، نزاع در حکم عقل است و شما هم که در مسأله معرفت و تعلّم احکام می‌گوئید عقل، حکم به لزوم تحصیل معرفت می‌کند.

بین آن دو مسئله، تفاوتی هست که: مقدّمه واجب، وجوب شرعی دارد نه عقلی امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۷

تذنیب: لا یخفی أنّ إطلاق الواجب علی الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشّرط علی الحقیقهٔ مطلقا، و أمّا بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقهٔ علی مختاره قدّس سرّه فی الواجب المشروط؛ لأنّ الواجب و إن کان أمرا استقبالیّا علیه، إلا أنّ تلبّسه بالوجوب فی الحال، و مجاز علی المختار، حیث لا تلبّس بالوجوب علیه قبله، کما عن البهائی [۲۸۴] رحمه اللّه تصریحه بأنّ لفظ الواجب مجاز فی المشروط، بعلاقهٔ الأول أو المشارفهٔ [۱].

ملازمه، عقلیّه هست امّیا در باب معرفت، عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده و مکلّفین را ملزم کرده که احکام الهی را یاد بگیرند.

آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در ذیل بحث واجب مشروط، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» به‌صورت حقیقت است یا مجاز؟

مثال: وجوب حج، متوقّف بر استطاعت هست حال اگر بگوئیم: «الحجّ واجب» آیا اطلاق کلمه «واجب»- که یکی از مشتقات هست- بر «واجب مشروط» به نحو حقیقت است یا مجاز؟

کلمه «واجب» هم مانند عنوان «ضارب» مشتق است و در بحث مشتق در این زمینه، مفصّلا بحث کرده‌ایم که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۸

اگر اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال بعد از حصول شرط و بعد از حصول استطاعت باشد، هم طبق مبنای ما و هم طبق عقیده مرحوم شیخ [۲۸۵]- نسبت به واجب مشروط- آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

به عبارت دیگر: وقتی می‌گوئیم «الحجّ واجب»، یعنی: بعد از حصول استطاعت، حج واجب است، حال نسبت و حال تطبیق عنوان مذکور بر واجب مشروط به لحاظ همان حال بعد از حصول شرط و استطاعت است لذا اطلاق هم، حقیقی [۲۸۶] است زیرا در بحث مشتق هم گفتیم که مقصود از کلمه «حال» در نزاع مشتق، حال نطق و تکلّم نیست بلکه منظور، حال نسبت و حال «جری» می‌باشد.

امّا چنانچه اطلاق عنوان اشتقاقی «واجب» بر واجب مشروط به لحاظ قبل از حصول شرط- مانند استطاعت، نسبت به حج- باشد، یعنی: فرضا هنوز استطاعت، حاصل نشده، امّا بگوئیم «الحجّ واجب» در این صورت، ثمره‌ای بین کلام شیخ و مصنّف رحمه اللّه ظاهر می‌شود که:

طبق مبنای شیخ اعظم، آن اطلاق، حقیقی است زیرا استطاعت، قید واجب و مأمور به هست- نه قید وجوب- و قبل از استطاعت هم «وجوب»، ثابت هست لذا اطلاق کلمه واجب بر واجب مشروط به نحو حقیقت است نه مجاز.

امّا طبق نظر مشهور که مختار ما هم هست آن اطلاق، مجازی می‌باشد زیرا: استطاعت در «وجوب» حج مدخلیّت دارد لذا اگر قبل از تحقّق استطاعت گفته شود: «الحجّ واجب» از مواردی بشمار می‌رود که مشتق، استعمال شده «فیما یتلبّس بالمبدا فی الاستقبال» و استعمال مشتق «فیما یتلبّس بالمبدا فی الاستقبال» مجازی است نه حقیقی.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۹

و امّا الصّیغة مع الشّرط، فهی حقیقة علی کلّ حال لاستعمالها علی مختاره قدّس سرّه فی الطلب المطلق ۲۸۷]، و علی المختار فی الطّلب المقیّد، علی نحو تعدّد الدالّ و المدلول، کما هو الحال فیما إذا أرید منها المطلق المقابل للمقیّد، لا المبهم المقسم فافهم [۱].

حکایت شده که مرحوم شیخ بهائی هم به آن تصریح کرده و فرموده‌اند: علاقه آن استعمال مجازی یا «أول ۲۸۸]» است یا «مشارفت ۲۸۹]»- بنا بر اینکه «اول و مشارفت» دو علاقه نزدیک به هم باشند.

آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟

[۱]- سؤال: اگر صیغه افعل و هیئت امر را در واجب مشروط، استعمال کرده و گفتیم «اکرم زیدا إن جاءک»، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

جواب: آن استعمال، حقیقی هست زیرا موضوع له هیئت «اکرم»- هیئت افعل- به مقتضای وضع اوّلی، طلبی هست که هم با واجب مطلق، سازگار است و هم با واجب مشروط و شما آن را در مطلق طلب که مقسم واجب مطلق و مشروط هست، استعمال می‌کنید و «اشتراط» را از قید «إن جاءک» استفاده می‌کنید.

به عبارت دیگر: ما هیچ‌گاه هیئت افعل و «اکرم» را در واجب مشروط، استعمال نمی‌کنیم، مفاد «اکرم» طلب اکرام وجوبی زید هست امّا اینکه عنوان آن طلب وجوبی «مطلق» هست یا «مشروط»، باید از دالّ دیگری- قرینه مقامیّه یا لفظیّه- استفاده شود نه از قرینه مجاز، لذا می‌گوئیم: هیئت افعل در مقسم، استعمال شده و دلالتی بر قسم ندارد امّا تطبیق کردن مقسم بر بعضی از اقسام به‌وسیله دوالّ دیگری هست. مثلا اینکه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۰

می‌بینیم به دنبال صیغه امر «إن جاءک»، ذکر شده از آن قید، اشتراط را استفاده می‌کنیم و اگر آن قید، همراه صیغه امر و هیئت «اکرم» نمی‌بود، نمی‌توانستیم اشتراط را استفاده کنیم.

بلکه اگر شما جمله «اکرم زیدا» را اطلاق و از آن، واجب مطلق را اراده کنید- بدون قید مذکور- در این صورت هم هیئت افعل در واجب مطلق، استعمال نشده بلکه در «مطلق الواجب» استعمال شده و بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» تفاوت هست زیرا «الواجب المطلق»، یک قسمی است در برابر واجب مشروط و بدیهی است که «الواجب قسمان امّا ان یکون مطلقا و امّا ان یکون مشروطا». پس همان‌طور که واجب مشروط، قسمی از واجب است، واجب مطلق هم قسمی از واجب است و مقسم آن دو، «مطلق الواجب» می‌باشد که مطلق الواجب گاهی در ضمن واجب مطلق هست و گاهی در ضمن واجب مشروط، تحقق پیدا می‌کند و ما معتقدیم که همیشه هیئت افعل در مطلق الواجب استعمال می‌شود و اگر بنا باشد واجب مشروط از آن استفاده شود غیر از هیئت افعل به دالّ دیگری نیاز است و اگر بخواهیم از آن مقسم، واجب مطلق را اراده نمائیم، آن‌هم غیر از هیئت امر، نیاز به دالّ دیگری دارد منتها دوال، متفاوت هست، اگر قیدی مانند «إن جاءک»، همراه آن بیاید، دلالت بر اشتراط می‌کند و چنانچه قیدی همراهش نباشد صرف نبودن قید، دالّ بر واجب مطلق هست فرضا با «عدم قید مجیء» قرینیّت بر واجب مطلق پیدا می‌کند.

خلاصه، اینکه هیئت افعل نه در واجب مطلق استعمال می‌شود و نه در واجب مشروط بلکه در قدر جامع- مقسم- استعمال می‌شود و معنای «اکرم» این است که: اکرام، مطلوب مولا- می‌باشد امّا اینکه طلبش به نحو واجب مطلق است یا مشروط، نیاز به قرینه و دالّ دیگری دارد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۱

و منها: تقسیمه إلی المعلّق و المنجّز، قال فی الفصول: «إنّه ینقسم باعتبار آخر إلی ما یتعلّق وجوبه بالمکلف، و لا یتوقّف حصوله علی أمر غیر مقدور له، کالمعرفة، و لیسمّ منجّزا، و إلی ما یتعلّق وجوبه به، و یتوقّف حصوله علی أمر غیر مقدور له، و لیسمّ معلّقا کالحجّ، فإنّ وجوبه یتعلّق بالمکلّف من أوّل زمن الاستطاعة، أو خروج الرّفقة، و یتوقّف فعله علی مجیء وقته، و هو غیر مقدور له، و الفرق بین هذا النّوع و بین الواجب المشروط هو أنّ التّوقف هناک للوجوب، و هنا للفعل.» انتهی کلامه رفع مقامه [۱].

نتیجه: استعمال صیغه امر چه در واجب مطلق و چه در واجب مشروط به نحو حقیقت است- به لحاظ اینکه هیئت افعل در «مطلق الوجوب» استعمال می‌شود- و فرقی بین واجب مطلق و مشروط از نظر استعمال هیئت افعل وجود ندارد.

قوله: «فافهم ۲۹۰].»

شاید اشاره به این است که: بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» خلط و اشتباه نشود، «مطلق الواجب» عنوان مقسمی دارد و صیغه امر، همیشه در آن مقسم، استعمال می‌شود و اقسام را باید از دوالّ دیگری استفاده کرد که ممکن است آن دوال، امور وجودی باشند یا عدمی.

«واجب معلّق و منجّز»

اشاره

[۱]- صاحب فصول رحمه اللّه مبتکر یکی از تقسیمات واجب است، ایشان فرموده‌اند: به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۲

یک اعتبار، واجب به معلّق و منجّز تقسیم می‌شود.

۱- واجب منجّز: آن است که تکلیف، اکنون به مکلّف، توجّه پیدا کرده و فعلیّت دارد، واجب- مأمور به- هم الآن برای مکلّف، مقدور است و او می‌تواند آن را اتیان کند زیرا مأمور به متوقف بر چیزی نیست که برای مکلّف، مقدور نباشد مانند «معرفت»- خواه در مسائل اعتقادی باشد خواه در مسائل عملی و فرعی- که وجوبش به نحو فعلی و منجّز است، یعنی اکنون تحقق دارد و معرفت، متوقّف بر امر غیر مقدور نیست.

۲- واجب معلّق: آن است که وجوبش فعلیّت دارد، فرضا الآن وجوب، تحقّق دارد امّا واجب- مکلّف به- متوقّف بر امری است که آن امر فعلا برای مکلّف، مقدور نیست.

مثلا توقّف بر گذشت زمان دارد، مانند حج که از هنگام استطاعت ۲۹۱]، وجوب، متوجّه مکلّف هست امّا او واجب را نمی‌تواند اتیان کند زیرا مناسک حج باید در موسم خاصّی، انجام شود و مکلف هم که نمی‌تواند، خلق زمان نماید.

سؤال: چه تفاوتی بین واجب مشروط و معلّق هست؟

جواب: در واجب مشروط، نفس «وجوب» توقّف بر شرط دارد امّا در واجب معلّق، «فعل» توقّف بر شرط دارد، آنجا «وجوب»

مشروط است ولی در واجب معلّق مأمور به مشروط است به عبارت صریح‌تر: در واجب مشروط، اصل تکلیف، مشروط است ولی در واجب معلّق، مکلّف به، مشروط است بنابراین در واجب معلّق: «الوجوب فعلی و الواجب استقبالی.»

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۳

لاـ یخفی أنّ شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی، و جعل الشّرط لزوما من قیود المادّهٔ ثبوتا و إثباتا، حیث ادّعی امتناع کونه من قیود الهیئهٔ کذلک، أی إثباتا و ثبوتا، علی خلاف القواعد العربیّهٔ و ظاهر المشهور، کما یشهد به ما تقدّم آنفا عن البهائی، أنکر علی الفصول هذا التّقسیم، ضرورهٔ أنّ المعلّق بما فسّره، یکون من المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک، کما هو واضح، حیث لا یکون حینئذ هناک معنی آخر معقول، کان هو المعلّق المقابل للمشروط. و من هنا انقدح أنّه فی الحقیقهٔ إنّما أنکر الواجب المشروط، بالمعنی الذی یکون هو ظاهر المشهور، و القواعد العربیّهٔ، لا الواجب المعلّق بالتّفسیر المذکور. و حیث قد عرفت- بما لا مزید علیه- امکان رجوع الشّرط إلی الهیئهٔ، کما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد، فلا یکون مجال لإنکاره علیه [۱].

---

[۱]- تذکّر: قبلا به نحو مشروح، بحث کردیم که نظر شیخ اعظم- برخلاف مشهور- در واجب مشروط، چنین است که: ایشان قید و شرط را به نحو لزوم، مربوط به مادّه- نه هیئت- می‌دانستند- ثبوتا و اثباتا[۲۹۲]- زیرا ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد- ثبوتا و اثباتا[۲۹۳]- درحالی‌که ایشان قبول داشتند که آن ادّعا برخلاف قواعد عربی و برخلاف نظر مشهور است.

ضمنا به نظر شیخ اعظم در واجب مشروط «وجوب» فعلی ولی «واجب» استقبالی بود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۴

واجب مشروطی را که مرحوم شیخ تفسیر و معنا کرده، نزدیک و قریب به آن واجب معلّقی است که صاحب فصول رحمه اللّه بیان کرده‌اند و به تعبیر مصنّف رحمه اللّه واجب معلّق صاحب فصول، قسمی از واجب مشروط شیخ اعظم است زیرا «وجوب و تکلیف» در واجب مشروط، به نظر شیخ اعظم هم فعلیّت دارد یعنی وجوب حج، قبل از استطاعت، ثابت و محقّق است.

تنها فرقی که بین واجب مشروط- طبق تفسیر مرحوم شیخ- و واجب معلّق صاحب فصول رحمه اللّه وجود دارد این است که: معلّق علیه در واجب معلّق، یک امر غیر مقدور هست مانند زمان، نسبت به حج امّا در واجب مشروط شیخ اعظم، معلّق علیه، ممکن است برای مکلّف، مقدور باشد مانند استطاعت، نسبت به حج و امکان دارد غیر مقدور باشد مانند زمان، نسبت به حج.

به عبارت دیگر: به نظر شیخ اعظم، هنگامی که نه استطاعت، تحقّق دارد و نه موسم حج فرارسیده، حج دارای وجوب فعلی است. «الحج واجب»، منتها در حج، دو خصوصیّت، مطرح است که تا آن دو ویژگی حاصل نشود شما نمی‌توانید واجب را اتیان کنید: ۱- استطاعت ۲- زمان خاص مناسک حج.

پس از نظر مرحوم شیخ، مدخلیّت استطاعت با مدخلیّت زمان، مساوی هست درحالی‌که استطاعت، یک امر مقدوری هست، به خلاف زمان که مقدور مکلّف نیست و او نمی‌تواند خلق زمان نماید لذا می‌گوئیم به نظر ایشان فعلا حج واجب است، اما کدام حج؟

«الحجّ عن استطاعهٔ فی زمان خاص»، امّا صاحب فصول، بین آن دو مسئله، فرق، قائل شدند به لحاظ اینکه استطاعت، امر مقدور و زمان، یک امر غیر مقدور است و ایشان واجب معلّق را چنین تعریف کرده‌اند: «ما یتعلّق وجوبه به- ای بالمکلّف- و یتوقّف حصوله علی امر غیر مقدور له ... کالحج.» پس به نظر ایشان، معلّق علیه، یک امر غیر مقدور است و الا اگر صاحب فصول، مبنای شیخ اعظم را هم بپذیرند، حج را نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۵

استطاعت، واجب معلّق نمی‌دانند.

قوله: «لا یخفی انّ شیخنا العلامهٔ حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی ...

انکر[۲۹۴] علی الفصول هـذا التّقسیم ضرورهٔ انّ المعلّق بمـا فسّره یکون (من) المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک کما هو واضح حیث ۲۹۵] لا یکون ح هناک معنی آخر معقول ...»

چون‌که شیخ انصاری رحمه اللّه واجب مشروط را به آن نحو تفسیر کرده، تفسیر صاحب فصول را انکار کرده که واجب معلّق چه صیغه‌ای است بلکه آن‌هم یک قسم از همان واجب مشروط است که ما بیان کردیم.

تذکّر: می‌توان انکار شیخ اعظم- نسبت به تقسیم صاحب فصول- را به امر دیگری ارجاع داد که: مرحوم شیخ، واجب معلّق فصولی را انکـار نکرده‌انـد، ایشـان واجب معلّق را پـذیرفته و دائره آن را توسعه داده، به عبـارت دیگر: واجب معلّق صـاحب فصول از اقسام واجب مشـروط شـیخ اعظم است یعنی: واجب مشـروط ایشان، عام است امّا واجب معلّق فصولی از اقسام واجب مشـروط شـیخ اعظم است.

سؤال: آیا شیخ اعظم با تقسیم صاحب فصول مخالفت ننموده و آن را انکار نکرده؟

جواب: خیر، مرحوم شیخ در مورد واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است، کأنّ ایشان بایـد به مشـهور بفرمایند که ما واجب مشـروطی را که شما تفسیر کردید نمی‌پذیریم امّا نباید به صاحب فصول بفرمایند ما واجب معلّق شما را نمی‌پذیریم زیرا واجب معلّق فصولی، یک قسم از واجب مشروط شیخ اعظم است و در حقیقت، ایشان واجب معلّق را به نحو وسیع‌تری پذیرفته‌اند و تنها مخالفت مرحوم شیخ با مشهور است نه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۶

نعم یمکن أن یقـال: إنّه لا ـ وقع لهـذا التّقسـیم؛ لأنّه بکلا قسـمیه من المطلق المقابل للمشـروط و خصوصـیّهٔ کونه حالیّا أو اسـتقبالیّا لا توجبه مـا لم توجب الاختلاف فی المهمّ، و إلا ـ لکثر تقسیماته لکثرهٔ الخصوصیّات، و لا ـ اختلاف فیه، فـإنّ ما رتّبه علیه من وجوب المقدّمهٔ فعلا- کما یأتی- إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالیّته، لا من استقبالیّهٔ الواجب، فافهم ۲۹۶] [۱].

با صاحب فصول رحمه اللّه.

سؤال: چه قرینه‌ای وجود دارد که کلام مشهور در مورد واجب مشـروط- که قید را مربوط به هیئت می‌دانسـتند- در مقابل فرمایش شیخ اعظم هست- که ایشان قید را مربوط به مادّه می‌دانستند.

جواب: شاهدش ۲۹۷] فرمایش شیخ بهائی رحمه اللّه می‌باشد که اخیرا بیان کردیم.

اکنون باید ببینیم که آیا طبق تفسیر مشهور- و مصنّف- نسبت به واجب مشروط، ایرادی بر تقسیم صاحب فصول هست یا نه؟

اشکالات مصنّف بر تقسیم واجب، به معلّق و منجّز

[۱]- مشهور و همچنین مصنّف رحمه اللّه در واجب مشروط، قید و شرط را مربوط به هیئت می‌دانستند.

سؤال: آیا- طبق تفسیر مصنّف از واجب مشروط- تقسیم نمودن صاحب فصول، واجب را به معلّق و منجّز صحیح است یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۷

جـواب: آن تقسیـم به حسب ظـاهر، معقـول و صـحیح است زیرا در واجب منجّز و معلّق، تکلیف «فعلی» است منتهـا در واجب معلّق «مکلّف به» اسـتقبالی هست امّا در منجّز، «حالی» می‌باشـد لذا طبق مبنای مشـهور و مصـنّف نمی‌توان تقسـیم فصولی را انکار کرد امّا

درعین‌حال ممکن است دو اشکال به آن تقسیم وارد نمود[۲۹۸] و گفت تقسیم ایشان موضوعیّت و ارزش چندانی ندارد.

الف: مقدّمه: اگر برای موضوعی یا شیء تقسیمات متعدّد ذکر کردند، در چه صورتی می‌توان گفت آن تقسیمات، مستقل هست؟ تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر- در آن مورد- سازگار باشد.

مثال: فرضا برای انسان، دو تقسیم به این ترتیب ذکر می‌کنیم که: الف: «الانسان امّا عالم و امّا جاهل» ب: «الانسان امّا ابیض و امّا غیر ابیض.»

در صورتی تقسیمات مذکور، مستقل است که انسان ابیض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین انسان غیر ابیض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین در تقسیم اوّل- الف- «عالمیت» هم با ابیضیّت سازگار باشد و هم با غیر ابیضیّت و کذا جاهل بودن.

امّا به‌عنوان مثال اگر گفتیم «الانسان امّا ابیض و امّا غیر ابیض» لکن از باب فرض، آن خصوصیّت فقط در انسان عالم بود و انسان جاهل، عنوان ابیض و غیر ابیض نداشت، می‌گوئیم آن تقسیم، غیر صحیح است.

امّا در محل بحث: ابتداء تقسیمی برای واجب ذکر کرده‌اند که: «الواجب امّا مطلق و امّا مشروط» سپس صاحب فصول، واجب منجّز و معلّق را مطرح و ابداع کرده‌اند، در صورتی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۸

تقسیم فصولی، مستقل است که واجب منجّز، هم بتواند مطلق باشد هم مشروط و همچنین واجب مطلق هم بتواند مطلق باشد و هم مشروط درحالی‌که آن خصوصیّت در تقسیم مذکور موجود نیست زیرا:

واجب منجّز و معلّق از اقسام واجب مطلق است و در واجب مشروط، منجّز و معلّق، تصوّر نمی‌شود، «الواجب المطلق امّا منجّز و اما معلّق» در حقیقت، تقسیم صاحب فصول، یک تقسیم فرعی و نسبت به یک شعبه از واجب هست.

در تقسیم اوّل گفتیم: «الواجب امّا مطلق و امّا مشروط» آن‌وقت به‌صورت فرعی بگوئیم: «الواجب المطلق امّا منجّز و امّا معلّق». شما ملاحظه کردید که صاحب فصول فرمودند: در هر دو تقسیم واجب- منجّز و معلّق- وجوب، فعلیّت دارد و تکلیف، بالفعل ثابت است و این مطلب تنها در واجب مطلق است امّا در واجب مشروط، تکلیف، فعلیّت ندارد. پس فعلیّت تکلیف در واجب منجّز و معلّق، مفروض است و اگر فرض فعلیّت تکلیف، شده باشد پس آن دو تقسیم، مربوط به واجب مطلق است و اگر مربوط به واجب مطلق شد آن تقسیم، یک تقسیم مستقلّی نیست زیرا تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر، سازگار باشد نه اینکه بعضی از اقسام یک تقسیم، «مقسم» برای تقسیم دیگر باشد.

ب: هر تقسیم باید به لحاظ نتیجه و آثاری باشد به عبارت دیگر: در هر تقسیم باید اقسام از نظر آثار و احکام، مختلف باشند فرضا اگر بگوئیم «الواجب امّا صلاة و امّا صوم و اما زکاة و ...» آن تقسیم صحیح است امّا چون در بحث اصولی ما- مقدّمه واجب- اثری نمی‌گذارد می‌گوئیم آن تقسیم، بی‌فائده هست.

اکنون باید از صاحب فصول رحمه اللّه سؤالی شود: شما که واجب را به منجّز و معلّق، تقسیم کردید چه فائده و اثری برآن، مترتّب است به عبارت دیگر: واجب معلّق، چه اثری دارد که واجب منجّز ندارد و بالعکس، خلاصه اینکه از نظر آثار، چه فرقی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۹

بین آن دو واجب هست؟

وقتی به کلام ایشان مراجعه کنیم، می‌بینیم ایشان اثری برآن مترتّب کرده که: در عین حال که «حج» توقف بر زمان خاص دارد، قبل از فرارسیدن آن موسم خاص، تحصیل مقدّماتش لازم است ۲۹۹] و باید وسائل رفتن به حج را فراهم نمود.

سؤال: علّت وجوب تهیّه مقدّمات چیست؟

آیـا علّتش این است که حـج در آینـده و در موسم خـاص واقع می‌شود یـا علّت وجوبش این است که وجوب حـج «فعلیت» دارد به عبارت دیگر: آیا این اثر وجوب مقدّمات وجودیّه، مربوط به استقبالی بودن حج است یا مربوط به فعلیّت وجوب حج می‌باشد؟ چون مکلّف، مستطیع شده و وجوب فعلی تحقّق پیدا کرده، فعلیّت وجوب حج، گریبان‌گیر مکلّف می‌شود و می گوید باید مقدّمات آن را فراهم کنی امّا توقف داشتن حج بر زمان خاصّی، مدخلیّتی در وجوب مقدّمه ندارد.

به عبارت واضـح‌تر: کسانی که قائل به وجوب مقـدّمه هسـتند، معتقدنـد: وجوب مقـدّمه از وجوب ذی المقـدّمه ترشّح می‌شود نه از اینکه ذی المقـدّمه، یک امر اسـتقبالی هست، اسـتقبالی بودن ذی المقدّمه، دخالتی در وجوب مقدّمه ندارد لذا می گوئیم ثمره‌ای که صاحب فصول بر تقسیم ابتکاری خود مترتّب کرده و خواسته در واجبات معلّق برای مقدّمات وجودیّه، اثبات وجوب کند، آن تقسیم بی‌مورد است. البتّه بدیهی است که ما هم قبول داریم که بعد از تحقّق استطاعت، تهیّه مقدّمات حج، واجب است لکن منشأ وجوب، «فعلیّت» وجوب حج است نه استقبالی بودن نفس ذی المقدّمه.

خلاصه: مصنّف رحمه اللّه تاکنون دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد نموده‌اند:

۱- تقسیم باید استقلالی باشد ولی تقسیم شما یک تقسیم مستقلی نیست.

۲- اثری بر تقسیم شما مترتّب نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۰

ثمّ إنّه ربما حکی عن بعض أهل النّظر من أهل العصـر إشکال فی الواجب المعلّق، و هو أن الطلب و الإیجاب، إنّما یکون بازاء الإرادهٔ المحرّکـهٔ للعضـلات نحو المراد، فکما لا تکاد تکون الإرادهٔ منفکّهٔ عن المراد، فلیکن الإیجاب غیر منفک عما یتعلّق به، فکیف یتعلّق بأمر استقبالیّ؟ فلا یکاد یصحّ الطّلب و البعث فعلا نحو أمر متأخّر [۱].

نقد و بررسی کلام محقّق نهاوندی ۳۰۰] رحمه اللّه

[۱]- مصنّف رحمه اللّه دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول داشتند امّا اکنون در مقام بیان و دفع اشکالی هستند که حکایت از بعضی اهل نظر- محقّق نهاوندی- درباره واجب معلّق شده.

کأنّ محقّق نهاوندی فرموده‌اند: اصلا واجب معلق، قابل تصور نیست.

اشـکال: اوامر و ایجاب‌هائی که از ناحیه مولا نسبت به عبد، صادر می‌شود، به منزله همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری خودش دارد به عبـارت دیگر: گـاهی مطلوب مولاـ اتیان یک ظرف آب است در این صورت، ممکن است شـخصا و مباشـرتا به آن اقدام کند و امکان دارد دسـتور و ایجابی نسبت به عبد خود صادر کند تا اینکه ظرف آب را حاضـر نماید پس «ایجاب» و «بعث» به منزله همـان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری و مباشـریّه خود دارد، منتها گاهی اراده می کنـد و به دنبال آن، شـخصا اقـدام می‌نماید و گاهی به جای اراده انجام، بر عبد خود واجب می کند که فلان عمل را انجام دهد. خلاصه اینکه: ایجاب و بعث، جانشین اراده افعال اختیاریّه هست.

سؤال: معنای اراده چیست؟

جواب: «الارادهٔ هو الشّوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد»، اراده، همان شوق

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۱

قلت: فیه أن الإرادهٔ تتعلّق بأمر متأخّر اسـتقبالیّ، کما تتعلّق بأمر حالی، و هو أوضـح من أن یخفی علی عاقل فضـلا عن فاضل؛ ضـرورهٔ

أنّ تحمّل المشاق فی تحصیل المقدّمات- فیما إذا کان المقصود بعید المسافهٔ و کثیر المئونهٔ- لیس إلا لأجل تعلّق إرادته به، و کونه مریدا له قاصدا إیاه، لا یکاد یحمله علی التّحمّل إلا ذلک، و لعلّ الذی أوقعه فی الغلط ما قرع سمعه من تعریف الإرادهٔ بالشّوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد، و توهّم أنّ تحریکها نحو المتأخّر ممّا لا یکاد، و قد غفل عن أن کونه محرکا نحوه یختلف حسب اختلافه، فی کونه ممّا لا مئونهٔ له کحرکهٔ نفس العضلات، أو ممّا له مئونهٔ و مقدّمات قلیلهٔ أو کثیرهٔ، فحرکهٔ العضلات تکون أعمّ من أن تکون بنفسها مقصودهٔ أو مقدّمهٔ له، و الجامع أن یکون نحو المقصود [۱].

کامل و مؤکّدی هست که به دنبال آن، عضلات و قوای جسمانی انسان به جانب مراد تحریک می‌شود.

اکنون که مفهوم اراده برای شما مشخّص شد، می‌گوئیم انسان نمی‌تواند الآن اراده کند امّا فرضا یک ماه دیگر مراد را اتیان نماید زیرا معنا «الشّوق المؤکّد المحرّک للعضلات ...» این است که الآن و بالفعل انسان را وارد به انجام مراد کند و چگونه تصوّر می‌شود که اکنون انسان، اراده کند امّا یک ماه دیگر مراد را انجام دهد؟

در این صورت به دنبال اراده، تحریک عضلات تحقّق پیدا نمی‌کند پس نتیجه می‌گیریم: همان‌طور که اراده نمی‌تواند متعلّق به یک امر استقبالی شود، ایجاب و بعث هم که جانشین اراده هست، نمی‌تواند به یک امر استقبالی، متعلّق شود، چگونه می‌توان گفت حجّی که موسم خاصّی در آن دخالت دارد، الآن وجوب داشته باشد؟ کیف یعقل ان یکون واجبا فعلیا.

[۱]- دفع اشکال: مصنّف رحمه اللّه نسبت به بیان محقّق نهاوندی دو اشکال دارند به عبارت دیگر به دو نحو، دفع ایراد نموده‌اند:

الف: مناسب است که ابتدا، مقداری درباره نفس اراده، صحبت کنیم سپس بحث را

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۲

مرتبط با ایجاب و بعثی نمائیم که جانشین اراده هست.

بدیهی و وجدانی است که: همان‌طور که اراده انسان می‌تواند به یک امر حالی، متعلّق شود، امکان هم دارد که اراده به امر استقبالی، تعلّق گیرد و شاهدش این است که: فرضا شما تصمیم دارید در فصل تابستان به مشهد، مسافرت کنید، اکنون که یک ماه به آن فصل باقی مانده، شما قاطع هستید و اراده قطعی، نسبت به آن مسافرت دارید و در صدد تهیّه وسائل سفر می‌باشید امّا مسافرت، یک امر استقبالی هست و این مطلب، وجدانی و انکارش خلاف بداهت است.

سؤال: با ادّعای بداهتی که شما- مصنّف- دارید پس چرا محقّق نهاوندی، منکر آن شده و به عبارت دیگر، منشأ توهّمش چه بوده؟

منشأ توهّم محقّق نهاوندی، این بوده که شنیده‌اند اراده را چنین تعریف کرده‌اند:

«الارادهٔ هو الشّوق المؤکّد المحرّک للعضلات نحو المراد» و توهّم نموده است که تحریک اراده به جانب امر متأخّر «مما لا یکاد» می‌باشد به نحوی که اخیرا بیان کردیم.

مصنّف رحمه اللّه به دو وجه یا به دو بیان توهّم مزبور را دفع نموده‌اند:

۱- کأنّ از عبارت مرحوم آقای آخوند، چنین استفاده می‌شود که معنای کلمه «المحرّک»[۳۰۱] را به ظاهرش اخذ نمائیم و بگوئیم مقصود از آن، محرّک فعلی هست.

سؤال: در فرض مسئله که تحریک فعلی برای تحقّق مراد وجود ندارد؟

جواب: عبارت «نحو المراد» را چنین معنا می‌کنیم که مشکل، حل شود.

مقصود از تحریک فعلی، نحو المراد، این است که اگر مراد شما مقدّماتی دارد فعلا- فراهم می‌کنید- اگر برای رفتن به مشهد در فصل تابستان، مقدّماتی لازم هست، اکنون آن را مهیّا می‌کنید- پس مقصود از محرّک، همان محرّک فعلی است امّا معنایش این نیست که مراد هم الآن حاصل شود بلکه منظور، این است که محرّک فعلی به جانب تهیّه مقدمات و

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۳

بل مرادهم من هـذا الوصف- فى تعريف الارادة- بيان مرتبة الشّوق الذى يكون هو الإرادة، و إن لم يكن هناك فعلا تحريك؛ لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليّا غير محتاج إلى تهيئة مئونة أو تمهيد مقدّمة[۳۰۲]، ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشّوق المحرّك فعلا نحو أمر حالىّ أو استقبالىّ، محتاج إلى ذلك [۱].

وسائل مراد هست منتها برای رسیدن به مراد گاهی اصلا نیاز به مقدّمه‌ای نیست «كحركة نفس العضلات» كه به محض اراده، دست انسان حركت می‌كند و هيچ فاصله‌ای با آن شوق مؤكّد ندارد و گاهی نياز به تهيّه مقدّمات هست كه ممكن است آن مقدّمات، كم و كوتاه باشد يا فراوان بنابراين:

فحركة العضلات تكون اعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة[۳۰۳] او مقدّمة له و «الجامع» ان يكون نحو المقصود[۳۰۴].

[۱]- اطلاق عنوان «المحرّك للعضلات» كه در تعريف اراده آمـده، موضوعيّت نـدارد، اراده، همـان شوق كامل مؤكّـد هست منتها چون خواسته‌اند آن را معرفی كنند كه كدام مرتبه از شوق مؤكّد، مراد هست، در بيان مرتبه شوق، عنوان «المحرّك للعضلات» اخذ شـده و الا نفس تحريك عضـلات، مـدخليّتی در باب اراده و تعريف آن نـدارد، لـذا اگر مراد شـما يك امر اسـتقبالی باشد و اكنون اراده شـما به آن تعلّق گيرد و هيـچ گونه مقـدّمه‌ای هم برای تهيّه مراد لازم نباشـد لكن شوق مؤكّدی كه از آن تعبير به اراده می‌شود در نفس شـما تحقّق پيـدا كرد، همين مطلب در تحقّق عنوان اراده كـافی هست- گرچه در صورت نيـاز به تهيّه مقـدّمات، اشـتغال به آن‌ها پيدا نكنيد.

جمع‌بندی: همان‌طور كه اراده، متعلّق امر حالی می‌شود، ممكن است به امر استقبالی

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۴

هـذا مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضـرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحـداث الدّاعی للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبـة، و على تركه من العقوبة، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متـأخّر عنه بالزّمـان، و لا يتفاوت طوله و قصـره، فيما هو ملاك الاسـتحالة و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هـذا الباب، و لعمری ما ذكرناه واضح لا سترة عليه، و الإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة فی أذهان بعض الطّلاب [۱].

هم تعلّق گيرد.

[۱]- ب: پاسخ ديگر مصنّف، نسبت به كلام محقّق نهاوندی، اين است كه شما اصلا نبايد بعث و ايجاب تكليف را با «اراده» مقايسه كنيد.

سؤال: هدف مولا از ايجاب و بعث، نسبت به يك شیء چيست؟

جواب: منظورش اين است كه اطاعت و مقـدّمات آن در عبـد، تحقّق پيدا كند، فرضا اگر دسـتور كتبی از ناحيه مولا صادر شده، آن را مطالعه كنـد و اگر شـفاهی است در آن دقّت نمايـد و سـپس ملاحظه كنـد كه اگر با آن، مخالفت نمايـد، اسـتحقاق عقوبت پيـدا می‌كند و چنانچه با آن موافقت نمايد، مستحقّ مثوبت است و در نتيجه در مقام اطاعت و فرمانبرداری برآيد و مأمور به را اتيان كند بنابراين:

در واجبـات غير معلّق- منجّز- هم بين «ايجـاب» و بين «موافقت»[۳۰۵] انفكـاك هست، موردی نـداريم كه «ايجاب»، علّت تامّه برای تحقّق مأمور به باشـد حتّی در واجبات منجّز كه هيـچ گونه تعليقی، مطرح نيست، بين ايجاب مولا و بين تحقّق مأمور به، فاصـله زمانی هست منتها در واجبات منجّز، آن فاصـله زمانی كوتاه است- فرضا دو يا سه دقيقه- امّا در واجبات معلّق، فاصله زمانی طولانی هست

۳۰۶] و ممکن است بین ایجاب و تحقّق واجب، دو

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۵

و ربما أشكل على المعلّق أيضا، بعدم القدرة على المكلّف به فى حال البعث، مع أنّها من الشّرائط العامّة. و فيه: إنّ الشّرط إنّما هو القدرة على الواجب فى زمانه، لا فى زمان الإيجاب و التّكليف، غاية الأمر يكون من باب الشّرط المتأخّر، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقليّة أصلا، فراجع [۱].

ماه فاصله باشد و در نتیجه در جواب محقّق نهاوندی می‌گوئیم: اگر انفکاک بین «ایجاب» و «واجب» از نظر عقل، مستحیل است، حتّی یک لحظه نباید فاصله شود[۳۰۷].

دو اشکال دیگر بر واجب معلّق

[۱]- ۱: با اینکه قدرت مکلّف بر اتیان مأمور به یکی از شرائط عامّه تکلیف است، چگونه می‌گوئید در واجب معلّق، وجوب «فعلی» است امّا واجب «استقبالی» هست؟

ممتنع است که وجوب حج ۳۰۸]، «فعلی» باشد لکن واجب- حج- در ماه ذی‌حجّه، تحقّق پیدا کند زیرا قدرت، یکی از شرائط چهارگانه ۳۰۹] عامّه تکلیف است و در تمام تکالیف و اوامر باید تحقّق داشته باشد درحالی‌که در واجبات معلّق، هنگام توجّه تکلیف، مکلّف، قادر بر اتیان مأمور به نیست.

جواب: قدرت مکلّف بر اتیان مأمور به- واجب- در حین «ایجاب» و «صدور خطاب»، شرط نیست بلکه قدرت در حال موافقت، معتبر است یعنی قدرت بر اتیان مأمور به در ظرف خودش شرط است نه در حین ایجاب مولا- و لذا اگر مکلّف در هنگام توجّه تکلیف، قادر امّا در هنگام فعل و عمل، عاجز باشد، خطاب مولا نسبت به او ساقط است.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۶

ثمّ لا- وجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغى تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر، أخذ على نحو يكون موردا للتّكليف، و يترشّح عليه الوجوب من الواجب أو لا- لعدم تفاوت فيما يهمّه من وجوب تحصيل المقدّمات التى لا يكاد يقدر عليها فى زمان الواجب على المعلّق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالى فيه، فيترشّح منه الوجوب على المقدّمة، بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشّرط [۱].

سؤال: قدرت بر اتیان مأمور به که در آینده و مثلا در ماه ذی‌حجّه برای عبد حاصل می‌شود و متأخّر از ایجاب است چگونه شرط تکلیف فعلی هست؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه تحقیقات خود را در بیان و توضیح شرط متأخّر و متقدّم تکلیف بیان کرده و فرموده‌اند[۳۱۰]: آنچه که برای تکلیف، شرط است، نفس قدرت خارجیّه نیست بلکه لحاظ قدرت خارجیّه هست که در حین ایجاب هم تحقّق دارد مثلا مولا قدرت بر اتیان حج در ماه ذی‌حجّه را لحاظ نموده و آن را در تکلیف و ایجاب، مدخلیّت داده است و لحاظ مذکور، مقارن با ایجاب هست و در آن بحث، مشروحا بیان کردیم که لطمه‌ای به قاعده عقلیّه، وارد نمی‌شود.

[۱]- ۲: مصنّف رحمه اللّه اشکال دیگری بر تقسیم صاحب فصول- تصویر واجب معلّق- دارند که: شما به چه میزان و ملاکی فرمودید واجب معلّق، آن است که وجوب، فعلیّت دارد لکن «واجب» متوقّف بر امر غیر مقدوری هست که در آینده، حاصل

می‌شود به عبارت دیگر: چرا واجب مطلق را اختصاص به موردی می‌دهید که معلّق علیه آن، غیر مقدور- و متوقف بر زمان- باشد شما واجب معلّق را توسعه دهید که حتّی اگر معلّق علیه آن، امر مقدوری هم باشد، اطلاق عنوان واجب معلّق برآن بلامانع باشد، فرضا نسبت به فرد غیر مستطیع بگوئید: اکنون وجوب حج، فعلیّت دارد- منتها حجّ بعد الاستطاعهٔ- و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری است، سبب نمی‌شود که بین

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۷

«زمان»[۳۱۱] و «استطاعت»، تفاوتی باشد.

ممکن است سؤالی مطرح شود که: اگر معلّق علیه، یک امر غیر مقدور باشد، مکلّف، موظّف نیست که آن را ایجاد کند امّا اگر امر مقدور باشد بر او لازم است که معلّق علیه را ایجاد کند، فرضا مانند خطاب «صلّ مع الطّهارهٔ» که بر مکلّف، تحصیل طهارت واجب است.

تذکّر: پاسخ مصنّف رحمه اللّه برطبق نسخه فعلی کتاب کفایه که محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی می‌باشد، نیست زیرا:

مرحوم مشکینی از استاد خود- محقّق قوچانی که از شاگردان بلاواسطه مرحوم آقای آخوند و دارای حواشی دقیق بر کتاب کفایه هست- نقل کرده که: استاد ما فرموده‌اند: آن نسخه غلط است و باید عبارت، چنین باشد: «... بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متأخّر اخذ علی نحو (لا یکون) موردا للتکلیف و یترشّح علیه الوجوب من الواجب» [اولا[۳۱۲]] ...

جواب: اگر معلّق علیه- استطاعت- یک امر مقدوری هم باشد، ممکن است مولا آن را به این نحو، اخذ نماید و بگوید: حج، عن استطاعهٔ بر شما واجب است امّا نه به کیفیّتی که تحصیل استطاعت بر شما لازم باشد بلکه اگر استطاعت، خودبه‌خود، تحقّق پیدا کرد باید حج را اتیان نمائید و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری هست سبب نمی‌شود، تحصیلش بر شما لازم باشد بلکه باید دید نحوه اخذ آن در مکلّف به، به چه کیفیّتی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۸

آیا استطاعت در باب حج، مانند طهارت در باب صلات، اخذ شده که بر شما تحصیلش لازم است؟

خیر، درعین‌حال که استطاعت، امر اختیاری است امّا به نحوی در مأمور به اخذ شده که تحصیل آن بر مکلّف لازم نیست.

خلاصه اشکال ما به صاحب فصول: چرا شما معلّق علیه را به امر غیر مقدور، اختصاص دادید بلکه اگر معلّق علیه یک امر مقدور هم باشد، اطلاق واجب معلّق برآن، مانعی ندارد.

اشکال مهمّی که به صاحب فصول داریم این است که:

هدف شما از تقسیم مذکور و تصویر واجب معلّق چیست؟

ایشان ملاحظه کرده‌اند که: اگر کسی مستطیع شد، حج بر او واجب است و از طرفی دیده‌اند که حج، متوقف بر زمان خاصّی هست لذا تصوّر کرده‌اند که:

اگر بگوئیم قبل از فرا رسیدن آن موسم خاص، حج، وجوب ندارد پس لازم نیست که مکلّف، مقدّمات حج را فراهم کند و چنانچه بخواهد صبر کند تا ماه ذی‌حجّه فرارسد، زمان، اجازه نمی‌دهد که انسان، مقدّمات حج را فراهم کند. مگر امکان دارد فردی که مثلا روز نهم ذی‌حجّه در ایران بسر می‌برد، وسائل و امکانات انجام مناسک حج را مهیّا کند.

خلاصه اینکه ایشان دچار مشکله‌ای شده‌اند که:

آیا حجّی که متوقّف بر زمان هست و فرضا سه ماه دیگر، موسم آن می‌رسد، الآن واجب است یا نه؟ اگر بگوئیم واجب نیست و در زمان خاص واجب می‌شود، پس مکلّف، مقدّمات آن را چه زمانی تحصیل کند و چنانچه بگوئیم واجب است در نتیجه باید الآن مقدّمات آن را مهیّا کند پس بین وجوب و واجب باید فاصله، قائل شویم لذا فرموده‌اند: چاره‌ای نیست که شما بین آن دو فاصله،

قائل شوید و نام آن را هم واجب معلّق بگذارید برای اینکه اکنون وجوب، فعلیّت پیدا کند و در نتیجه، باید مستطیع، قبل از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۴۹

نعم ۳۱۳] لو کان الشّرط علی نحو الشّرط المتأخّر، و فرض وجوده، کان الوجوب المشروط به حالیّا أیضا[۳۱۴]، فیکون وجوب سائر المقدّمات الوجودیّة للواجب أیضا[۳۱۵] حالیّا، و لیس الفرق بینه و بین المعلّق حینئذ إلا کونه مرتبطا بالشّرط، بخلافه، و إن ارتبط به الواجب [۱].

موسم، مقدّمات حج را فراهم کند.

خلاصه: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصوّر واجب معلّق نموده این است که:

باید مستطیع، قبل از فرا رسیدن ایّام حج، مقدّمات آن را تهیّه کند و وجوب تهیّه مقدّمات، جز از طریق تصویر واجب معلّق، امکان ندارد.

[۱]- ما راه دیگری را می‌پیمائیم که تهیّه مقدّمات حج، فعلا واجب باشد و شما هم به هدف و مقصود خود از تصوّر واجب معلّق برسید و درعین‌حال، نام آن، «واجب معلّق» نباشد.

به عبارت دیگر: اگر چنان طریقی به شما ارائه دهیم باز هم مجبور هستید که ملتزم به واجب معلّق شوید؟

مصنّف رحمه اللّه: شما ارتباط زمان را از حج- واجب- قطع کنید و بگوئید زمان، مربوط به وجوب حج است یعنی وجوب حج، متوقّف بر زمان و موسم خاصّی هست.

اشکال: طریق شما مشکل زیادتری تولید می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۰

جواب: زمان به نحو شرط متأخّر در وجوب حج، مدخلیّت دارد، زمان آینده و موسم خاص، شرط وجوب فعلی هست ولی واجب- حج- توقّفی بر زمان ندارد و ما در تصویر شرط متأخّر، تحقیقات خود را بیان کرده ۳۱۶] و گفتیم: آنچه که دخالت در وجوب دارد، نفس زمان خارجی نیست بلکه لحاظ[۳۱۷] زمان خارجی در آن، مدخلیّت دارد منتها لحاظی که مطابق با واقع باشد نه لحاظی که صرف تخیّل و تصوّر باشد پس در نتیجه می‌گوئیم اکنون «الحجّ واجب لوجود شرطه المتأخّر» که وجود شرط متأخّرش عبارت از لحاظ زمان آینده و موسم خاص هست و در نفس تکلیف، دخیل است و هیچ ارتباطی به واجب و مکلّف به ندارد و در نتیجه اکنون بر مستطیع، لازم است مقدّمات حج را فراهم کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد و واجب معلّقی هم مطرح نیست، «واجب» توقّف بر زمان ندارد بلکه نفس «وجوب» متوقّف بر زمان هست و ...

جمع‌بندی: با ارائه طریق مذکور، شما- صاحب فصول- به هدف خود که عبارت از وجوب تهیّه مقدّمات حج، قبل از موسم خاص هست، می‌رسید و نپندارید که راه آن، منحصر به تصویر واجب معلّق است درحالی‌که از طریق واجب مشروط- به‌صورت شرط متأخّر به کیفیّتی که بیان کردیم- می‌توان به آن هدف رسید بدون اینکه واجب معلّقی، مطرح باشد.

سؤال: فرق بین واجب مشروطی که مصنّف بیان کردند با واجب معلّق صاحب فصول چیست؟

جواب: بنا بر قول صاحب فصول، زمان در «واجب»، مدخلیّت دارد امّا طبق بیان مصنّف، زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است نه در واجب.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۱

تنبیه ۳۱۸]: قد انقدح- من مطاوی ما ذکرناه- أنّ المناط فی فعلیّة وجوب المقدّمة الوجودیّة، و کونه فی الحال بحیث یجب علی المکلّف تحصیلها، هی فعلیّة وجوب ذیها، و لو کان أمرا استقبالیّا، کالصّوم فی الغد و المناسک فی الموسم، کان وجوبه مشروطا

بشرط موجود أخذ فيه و لو متأخّرا، أو مطلقا، منجّزا كان أو معلّقا، فيما إذا لم يكن مقدّمة للوجوب أيضا [۱].

ملاک وجوب غیری فعلی مقدّمات وجودیّه چیست؟

[۱]- همان‌طور که قبلا بیان کردیم، محلّ نزاع در مقدّمه واجب، مقدّمات وجودیّه است نه وجوبیّه و علمیّه.

سؤال: اگر بنا باشد مقدّمه وجودیّه یک ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی و تحصیل آن بر مکلّف، لازم باشد، ملاکش چیست؟

جواب: تقریبا از عبارات مصنّف، استفاده می‌شود که اگر چهار شرط[۳۱۹]، تحقّق داشته باشد

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۵۲

مقدّمات وجودیّه، دارای وجوب فعلی غیری می‌شود که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

۱- باید ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی باشد، چنانچه ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدّمه، متصف به وجوب غیری شود زیرا وجوب مقدّمه، اثر وجوب ذی المقدّمه و ترشّحی از آن وجوب است.

مثال: معقول نیست که وجوب نماز ظهر، بعد از زوال، فعلیّت پیدا کند امّا فرضا طهارت در ساعت یازده صبح، وجوب غیری داشته باشد پس در هر موردی که وجوب مقدّمه، فعلیّت دارد باید در همان ظرف و در همان حال، ذی المقدّمه هم وجوب فعلی داشته باشد.

سؤال: فعلیّت وجوب ذی المقدّمه از چه طریقی ثابت می‌شود؟

جواب: تاکنون تقریبا چهار راه برای آن ذکر شده:

الف: ممکن است ذی المقدّمه، واجب «مطلق منجّز» باشد که در نتیجه، وجوبش فعلی هست.

ب: امکان دارد ذی المقدّمه، واجب «معلّقی» باشد که صاحب فصول تصویر کردند که دارای وجوب فعلی هست.

ج: ممکن است ذی المقدّمه، واجب «مشروط» شیخ اعظم باشد که رجوع به واجب مطلق می‌کند و طبق آن مبنا ذی المقدّمه وجوب فعلی دارد.

د: امکان دارد ذی المقدّمه، واجب مشروطی باشد که مراد و مورد تفسیر مشهور است منتها به این کیفیّت: آن شرطی که در آینده، تحقّق پیدا می‌کند به نحو شرط متأخّر، اخذ شده و معنای شرط متأخّر، این است که شرط در آینده و استقبال، تحقّق پیدا می‌کند لکن مشروطش وجوب فعلی دارد.

مثال اوّل: قبلا چنین مثالی بیان کردیم: حج درعین‌حال که مقیّد به زمان خاصّی هست و با اینکه باید در ماه ذی‌حجّه، تحقّق پیدا کند امّا اگر کسی مستطیع شد باید بعد از استطاعت، مقدّماتش را فراهم کند، لزوم تحصیل مقدّمات درصورتی است که وجوب

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۵۳

حج، فعلیّت داشته باشد امّا اگر حج، نسبت به زمان، مانند نماز نسبت به زوال شمس باشد- نماز، قبل از زوال شمس وجوب ندارد- هیچ‌یک از مقدّمات آن، معقول نیست وجوب داشته باشد. پس باید ذی المقدّمه و حج در صورت استطاعت، وجوب فعلی داشته باشد تا تهیّه مقدّماتش وجوب غیری پیدا کند گرچه زمان تحقّق آن واجب در آینده و ماه ذی‌حجّه باشد، خواه وجوب ذی المقدّمه از طریق واجب معلّق صاحب فصول باشد یا واجب مشروط شیخ اعظم باشد یا از باب واجب مشروط به شرط متأخّری که ما بیان کردیم.

مثال دوّم: فردی که در شب ماه رمضان، جنب شده باید قبل از طلوع فجر، غسل جنابت کند.

سؤال: درحالی‌که طلوع فجر نشده و هنوز صوم، وجوب ندارد چگونه می‌گوئید غسل مذکور، وجوب مقدّمی و غیری دارد به عبارت دیگر: چگونه مقدّمه، قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده؟

جواب: چاره‌ای نیست و باید ذی المقدّمه، قبل از تحقّق طلوع فجر، واجب باشد خواه از طریق معلّق صاحب فصول- که زمان، قید برای واجب و صوم باشد نه اینکه ارتباط به وجوب داشته باشد- یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم یا به طریق واجب مشروطی که ما بیان کردیم که: وجوب صوم در اوّل شب هم ثابت است لکن شرط وجوب، طلوع فجر است- منتها به نحو شرط متأخّر.

نتیجه: یکی از شرائط وجوب مقدّمه وجودیّه، این است که باید ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی باشد و چنانچه ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدّمه، متّصف به وجوب غیری شود به نحوی که بیان کردیم.

مناسب است مقداری هم به توضیح عبارت مصنّف بپردازیم که:

قوله: انّ المناط فی فعلیّة وجوب المقدّمة الوجودیّة ... هی فعلیة وجوبها ذیها و لو کان امرا استقبالیّا کالصّوم فی الغد و المناسک فی الموسم کان وجوبه «مشروطا» الف بشرط

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۴

موجود اخذ فیه و لو «متأخّرا» ب او «مطلقا» ج منجّزا کان او معلّقا.

الف: وجوب ذی المقدّمه ممکن است مشروط به شرطی باشد که آن شرط فعلا موجود است مانند حج، نسبت به استطاعت.

ب: طبق بیانی که ما ذکر کردیم: اگر حج را نسبت به استطاعت در نظر بگیرید، شرطش، شرط «مقارن» هست یعنی باید استطاعت، تحقّق پیدا کند تا وجوب، فعلیّت داشته باشد و اگر همان حجّ مشروط به استطاعت به شرط مقارن را با زمان، مقایسه کنید وجوبش مشروط است امّا زمان، به نحو شرط «متأخّر» مدخلیّت دارد.

ج: ممکن است ذی المقدّمه، واجب مطلق باشد، منجزا کان او معلّقا.

به‌هرحال باید ذی المقدّمه، وجوب فعلی داشته باشد تا اینکه مقدّمه، وجوب غیری فعلی پیدا کند.

قوله: «فیما اذا لم یکن مقدّمة للوجوب [۳۲۰] ایضا[۳۲۱].»

۲- شرط دوّم وجوب فعلی غیری مقدّمه وجودیّه، این است که: مقدّمه وجودی نباید عنوان مقدّمه وجوبی هم داشته باشد به عبارت دیگر اگر شیء هم مقدّمه وجودیّه باشد هم مقدّمه وجوبیّه، در این صورت، آن مقدّمه، وجوب غیری پیدا نمی‌کند.

سؤال: کدام‌یک از مقدّمات، ممکن است مجمع العنوانین باشد؟

جواب: «وقت»[۳۲۲] نسبت به نماز، در دو جهت، دخالت دارد، هم در وجوب نماز، مدخلیّت دارد هم در وجود نماز، دخیل هست مثلا نماز ظهر، قبل از زوال هم باطل است

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۵

او مأخوذة[۳۲۳] فی الواجب علی نحو یستحیل أن یکون موردا للتکلیف، کما إذا أخذ عنوانا للمکلّف، کالمسافر و الحاضر و المستطیع إلی غیر ذلک [۱].

و هم واجب نیست پس زوال شمس در دو جهت، دخالت دارد- وجودا و وجوبا.

پس اگر مقدّمه‌ای بنا باشد، وجوب فعلی غیری داشته باشد، باید مقدّمه وجوبی نباشد مانند طهارت، نسبت به نماز که در وجود نماز، دخیل است امّا در وجوب نماز مدخلیت ندارد.

سؤال: علّت اعتبار شرط دوّم چیست؟

جواب: اگر مقدّمات وجوبیّه هم وجوب داشته باشند، مستلزم تحصیل حاصل است- که قبلا در بیان مقدّمات وجوبیّه به آن اشاره

کردیم- و مصنّف رحمه اللّه بعد از چند سطر به آن اشاره می‌کنند- ضرورهٔ انّه لو کان مقدّمهٔ الوجوب ایضا ... یکون وجوبه طلب الحاصل.

[۱]- ۳- شرط دیگر، این است که مقدّمه وجودیّه نباید در لسان دلیل به‌صورت «عنوان» برای مکلّف، اخذ شده باشد.

بدیهی است که بعضی از مقدّمات در لسان دلیل به‌صورت «عنوان مکلّف»[۳۲۴] اخذ شده مثلا شارع مقدّس به «مسافر» خطاب می‌کند که تو باید نمازت را شکسته بخوانی، خارجا هم می‌دانیم که سفر، مقدّمه نماز قصر هست و شخص حاضر اگر نمازش را قصر بخواند اصلا نماز تحقّق پیدا نمی‌کند پس سفر در صحّت نماز قصر، مدخلیّت دارد امّا در عین حال بر انسان، لازم نیست عنوان «المسافر» را تحصیل کند زیرا آن مقدّمه وجودیّه در لسان دلیل به‌صورت عنوان مکلّف اخذ شده و معنایش این است که تا آن عنوان در خارج، تحقّق پیدا نکند اصلا حکم به نماز قصر، ثابت نمی‌شود بلکه باید عنوان مذکور، تحقّق پیدا کند تا اینکه مسأله ثبوت تکلیف، نسبت به نماز قصر، مطرح شود و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۶

أو جعل ۳۲۵] الفعل المقیّد باتّفاق حصوله، و تقدیر وجوده- بلااختیار أو باختیاره- موردا للتّکلیف؛ ضرورهٔ أنّه لو کان مقدّمهٔ الوجوب أیضا، لا یکاد یکون هناک وجوب إلا بعد حصوله، و بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل، کما أنّه إذا أخذ علی أحد النّحوین یکون کذلک، فلو لم یحصل لما کان الفعل موردا للتّکلیف، و مع حصوله لا یکاد یصح تعلّقه به، فافهم [۱].

سؤال: بعد از آنکه عنوان «المسافر» موجود شد و مسأله تکلیف به نماز قصر، ثابت گشت، آیا معنا دارد که یک وجوب غیری و مقدّمی از صلات قصر به «مقدّمه»- که عنوان «المسافر» هست- سرایت و آن را لازم التحصیل نماید؟

جواب: خیر، زیرا تحصیل حاصل است، اگر عنوان مذکور، تحقّق پیدا نکرده که تکلیفی نسبت به نماز قصر نیست و اگر آن عنوان، موجود و در نتیجه، وجوب قصر، ثابت شد معنا ندارد که یک وجوب غیری از ذی المقدّمه ۳۲۶] به مقدّمه ۳۲۷] ترشّح و سرایت کند و حکم به لزوم تحصیل آن عنوان نماید.

[۱]- ۴- شرط چهارم تقریبا نظارت بر واجب مشروط شیخ اعظم دارد که: ایشان فرموده‌اند واجب مشروط- حج- قبل از حصول شرط- استطاعت- وجوب فعلی دارد لکن استطاعت در واجب- حج- مدخلیّت دارد نه در وجوب.

چه فرقی بین «استطاعت» و «زمان» در باب حج هست؟

زمان، نسبت به مکلّف، یک امر غیر مقدور است امّا استطاعت، یک امر مقدور می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۷

چگونه است که استطاعت، دخالت در واجب و حج دارد و وجوبش هم قبل از آن فعلی هست درعین‌حال، بنا بر عقیده شیخ اعظم، لازم نیست که مکلّف، استطاعت را تحصیل کند؟

و همچنین فرق بین استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز چیست که طهارت، بنا بر عقیده مرحوم شیخ، لازم التحصیل هست امّا استطاعت حتّی بنا به عقیده ایشان وجوب تحصیل ندارد- علّتش چیست؟

تحصیل استطاعت برای مکلّف، یک امر مقدور هست و مانند زمان، نسبت به حج نیست، پس چرا لزوم تحصیل ندارد؟

جواب: علّتش همان شرط چهارمی است که اکنون در مقام بیانش هستیم که: گاهی مقدّمات وجودیّه به نحوی است که مولا در صدد مکلّف نمودن عبد به تحصیل مقدّمه نیست بلکه منظورش این است که اگر مقدّمه به نحو طبیعی و خودبه‌خود حاصل شد، آنوقت، ذی المقدّمه به دنبالش تحقّق پیدا کند به خلاف طهارت، نسبت به نماز که مولا می‌خواهد مکلّف، طهارت را تحصیل نماید. امّا در باب استطاعت، چنین فرض شده: اگر استطاعت، خودبه‌خود حاصل شد آن‌گاه بر مکلّف، لازم است که حج را عن

استطاعهٔ انجام بدهد نه اینکه «لزوم»، مشروط به استطاعت باشد، لزوم و وجوب، فعلی هست اما در «حج عن استطاعهٔ»، یک استطاعت خاصّی ملحوظ است.

پس شرط چهارم وجوب غیری مقدّمه وجودیّه، این است که: دخالت آن در مأمور به، به نحوی نباشد که مولا فرض وجودش را کرده باشد و برای وجود طبیعی آن، مدخلیّت قائل شده باشد که در این صورت آن مقدّمه، واجب نیست.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه علّت اعتبار شرائط اخیر را چنین بیان کرده‌اند[۳۲۸]:

«ضرورهٔ انّه لو کان مقدّمهٔ الوجوب ایضا لا یکاد یکون هناک وجوب الا بعد حصوله و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۸

بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل کما انّه اذا اخذ علی احد النّحوین یکون کذلک ۳۲۹] ...»

قوله: «فافهم» اشاره به همان مطلبی هست که مرحوم مشکینی هم بیان کرده‌اند و ما آن را در پاورقی آورده‌ایم.

جمع‌بندی: ضابطه و قاعده کلّی در وجوب مقدّمه وجودیّه، این است که باید چهار شرط مذکور، مجتمع باشد تا آن مقدّمه، وجوب غیری فعلی پیدا کند و تطبیق شرائط مذکور در موارد مختلف با قارئین کرام است.

یادآوری: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصویر واجب معلّق و شیخ اعظم رحمه اللّه را وادار به تفسیر واجب مشروط به آن معنای خاص کرده است: مشکله حج ۳۳۰] بوده که چگونه قبل از فرا رسیدن موسم حج، تهیّه مقدّمات آن، لازم است؟ اگر ذی المقدّمه و حج، واجب نیست پس چگونه مقدّمه آن، واجب است و اگر حج، واجب است پس نحوه وجوب آن به چه کیفیّتی هست که هرکس برای خود راهی و طریقی انتخاب کرده:

صاحب فصول، متمسّک به تصویر واجب معلّق شده، شیخ اعظم هم واجب مشروط را به نحو خاصّی معنا کرده و ما هم واجب مشروط به نحو شرط متأخّر را برای شما بیان کردیم تا اینکه معلوم شود راه حلّ مشکل، منحصر به آن دو طریق نیست بلکه می‌توان راه سوّمی را هم ارائه کرد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۹

إذا عرفت ذلک، فقد عرفت أنّه لا إشکال أصلا فی لزوم الإتیان بالمقدّمهٔ قبل زمان الواجب، إذا لم یقدر علیه بعد زمانه، فیما کان وجوبه حالیّا مطلقا[۳۳۱]، و لو کان مشروطا بشرط متأخّر، کان معلوم الوجود فیما بعد، کما لا یخفی [۱].

وجوب اتیان مقدّمات، قبل از وقت

[۱]- بعد از آنکه ضابطه کلّی در باب وجوب مقدّمه واضح گردید، هیچ‌گونه اشکالی در لزوم اتیان مقدّمه، قبل از فرا رسیدن زمان واجب- مانند حج- وجود ندارد- اذا لم یقدر علیه بعد زمانه- کما اینکه در مورد حج، معمولا چنین است که: وقتی موسم حج، فرا رسید، انسان نمی‌تواند مقدّمات حج را تهیّه کند، فرضا کسی که در ایران زندگی می‌کند، صبح روز نهم ذی‌حجّه، امکان فراهم کردن مقدّمات حج و درک مناسک آن را ندارد پس باید قبلا مقدّمات آن را فراهم کند.

سؤال: در چه مواردی تهیّه مقدّمات، قبل از فرا رسیدن زمان واجب، لازم است؟

جواب: در آن مواردی که ذی المقدّمه، دارای وجوب «فعلی» هست خواه وجوب ذی المقدّمه به نحو واجب معلّق صاحب فصول باشد یا به نحو واجب مشروط شیخ اعظم و یا به نحو واجب مشروطی که ما بیان کردیم، مثلا در مورد حج، «زمان»[۳۳۲] به نحو شرط متأخّر، شرط وجوب است امّا به‌هرحال، وجوب، فعلی می‌باشد. بنابراین اگر وجوب، فعلیّت پیدا کرد چرا تحصیل مقدّمات،

واجب نباشـد، زمان واجب گرچه بعـدا تحقّق پیدا می‌کند امّا ربطی به وجوب مقدّمه ندارد، وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی المقدّمه هست نه تابع زمان «واجب» لذا اگر الآن استطاعت، حاصل و حج، واجب شد تهیّه مقدّماتش لازم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۰

ضرورهٔ فعلیّهٔ وجوبه و تنجّزه بالقـدرهٔ علیه بتمهیـد مقـدّمته، فیترشـح منه الوجوب علیهـا علی الملازمـهٔ، و لا یلزم منه محـذور وجوب المقدّمهٔ قبل وجوب ذیها، و إنّما اللازم الإتیان بها قبل الإتیان به [۱].

بل لزوم الإتیان بها عقلا، و لو لم نقل بالملازمـهٔ، لا یحتاج إلی مزیـد بیان و مئونـهٔ برهان، کالإتیان بسائر المقـدّمات فی زمان الواجب قبل إتیانه [۲].

---

[۱]- مصنّف رحمـه اللّه در عبـارت مـذکور، علّت نفی اشـکال در لزوم اتیـان مقـدّمه را بیـان کردهانـد که: «وجـوب»، فعلیّت دارد- «بالقدرهٔ علیه ای علی الواجب.»

سؤال: چگونه و به چه کیفیّت، قدرت بر اتیان واجب، تحقّق دارد؟

جواب: الآن مکلّف می‌توانـد مقـدّمات آن واجب را فراهم کنـد، بنابراین، وجوبی از ذی المقدّمه به مقدّمه، ترشّح می‌شود البته بنا بر اینکه ما در بحث مقدّمه واجب، قائل به وجوب مقدّمه شویم.

اشکال: چگونه مقدّمه، قبل از ذی المقدّمه، وجوب پیدا کرده.

جواب: ما نگفتیم مقـدّمه، قبل از «وجوب» ذی المقدّمه، واجب است بلکه گفتیم وجوب ذی المقدّمه «فعلی» است و مقدّمه هم‌اکنون وجوب غیری دارد اما نفس واجب و مأمور به بعـدا تحقّق پیدا می‌کند و هیچ مانعی ندارد زیرا وجوب مقدّمه، تابع نفس ذی المقدّمه نیست بلکه وجوب مقـدّمه، تابع وجوب ذی المقـدمه می‌باشد و اینکه ذی المقدّمه، چه زمانی تحقّق پیدا می‌کند، ارتباطی به وجوب مقدّمه ندارد.

[۲]- کسانی هم که مقـدّمه واجب را واجب نمی‌دانند، قائل به لزوم عقلی مقدّمه هسـتند همان‌طور که مکرّرا بیان کرده‌ایم، قائلین به ملازمه می‌گویند: مقدّمه، وجوب غیری «شرعی» دارد و بین آن و وجوب ذی المقدّمه، ملازمه هست اما منکرین ملازمه که وجوب شرعی مقدّمه را قبول ندارند، معتقدند: نفس مقدّمه، لزوم عقلی دارد اگر مولا فرمود: «کن علی السّطح»، عقل، مستقلا حکم به لزوم تهیّه مقدّمه و نصب سلّم می‌کند.

طبق مبنای اخیر هم چنانچه اکنون وجوب حج، فعلیّت پیدا کند- گرچه زمانش در آینده

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۱

فانقدح بذلک ۳۳۳]: أنّه لا ینحصر التّفصی عن هذه العویصهٔ[۳۳۴] بالتعلّق بالتّعلیق، أو بما یرجع إلیه، من جعل الشّرط من قیود المادّهٔ فی المشروط [۱].

هست- درعین‌حال، عقل، حکم به لزوم تهیّه مقـدّمات آن می‌کنـد زیرا اگر انسان صبر کنـد در موسم حـج، قـدرت ندارد واجب را درک کند لذا اکنون باید مقدّمات آن را فراهم نماید.

قوله: «کالاتیان بسائر المقدّمات فی زمان الواجب قبل اتیانه». مانند لزوم عقلی در باب طهارت- نسبت به نماز.

اگر طهارت، وجوب شرعی نداشت چه کسی انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کرد؟

همان عقلی که بعـد از زوال شـمس و بعـد از ظهر، انسان را وادار به تحصـیل طهارت می‌کنـد، همان عقل حکم می‌کنـد: اکنون که وجوب حج، فعلیّت پیدا کرده باید مقدّماتش را تحصیل کنید.

[۱]- از بیانات اخیر برای شما واضح شد که برای اثبات وجوب مقدّمه، سه راه، وجود دارد:

الف: از طریق تصویر واجب معلّق فصولی که زمان را قید حج و واجب می‌دانستند و لکن وجوب، فعلی بود.

ب: از طریق واجب مشروط شیخ اعظم- که شرط را قید مادّه می‌دانستند نه هیئت- که آن‌هم در حقیقت، واجب معلّق فصولی هست.

ج: راهی هم ما بیان کردیم که: زمان حج، ارتباطی به حج- واجب- نداشته بلکه مانند استطاعت در وجوب حج، مدخلیّت داشته باشد منتها فرق بین استطاعت و زمان، این

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۲

فانقدح بذلک ۳۳۵]: أنّه لا إشکال فی الموارد التی یجب فی الشّریعهٔ الإتیان بالمقدّمهٔ قبل زمان الواجب، کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره ممّا وجب علیه الصّوم فی الغد، إذ یکشف به بطریق الانّ عن سبق وجوب الواجب، و إنّما المتأخّر هو زمان إتیانه، و لا محذور فیه أصلا [۱].

است که استطاعت به نحو شرط مقارن، مدخلیّت دارد امّا زمان به نحو شرط متأخّر در «وجوب» دخیل است به این طریق که تا خارجا استطاعت، محقّق نشود وجوبی برای حج، مطرح نمی‌گردد به خلاف مسأله «زمان»، زمان آینده و آن موسم خاص به نحو شرط متأخّر در وجوب حج، مدخلیّت دارد که بحث آن گذشت.

خلاصه: راه تفصّی از اشکال مذکور، منحصر به دو طریقی که شیخ اعظم و صاحب فصول قدّس سرّهما ارائه کردند، نیست بلکه راه سوّمی هم وجود دارد که بیان کردیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه از بیانات گذشته، نتیجه فقهی می‌گیرند که:

در مواردی که قبل از زمان واجب و مأمور به، اتیان مقدّمه، واجب شده از نظر قواعد، اشکالی ندارد، «کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره ۳۳۶] ممّا وجب علیه الصّوم فی الغد اذ یکشف به بطریق الانّ ...» زیرا از طریق معلول، علّت را کشف می‌کنیم- برهان انّی- یعنی از طریق وجوب مقدّمه، کشف می‌کنیم که علّت- وجوب ذی المقدّمه- اکنون تحقّق دارد مثلا صوم ماه رمضان در اوّل شب، واجب است و همچنین درعین‌حال که چهار ماه به موسم حج، باقی مانده، حج، وجوب دارد- در صورت استطاعت- و توقّف بر زمان ندارد البتّه زمان انجام واجب و مأمور به، متأخّر است امّا وجوبش فعلی است و لا محذور فیه اصلا.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۳

و لو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغیری، فلو نهض دلیل علی وجوبها، فلا محالهٔ یکون وجوبها نفسیا[۳۳۷] و لو تهیّؤا، لیتهیّأ بإتیانها و استعدّ [لیستعدّ] لإیجاب ذی المقدّمهٔ علیه، فلا محذور أیضا[۳۳۸] [۱].

---

[۱]- اگر کسی اصرار ورزد که مثلا صوم- ذی المقدّمه- قبل از طلوع فجر، واجب نیست ۳۳۹] و یقین به عدم وجوبش داریم در این صورت به او پاسخ می‌دهیم پس باید یقین پیدا کنید که غسل جنابت- مقدّمه- هم نمی‌تواند وجوب مقدّمی و غیری ۳۴۰] داشته باشد زیرا وجوب مقدّمی بدون وجوب ذی المقدّمه، مستحیل است.

قوله: «فلو نهض دلیل علی وجوبها فلا محالهٔ یکون وجوبها نفسیّا و لو تهیّؤا ...»

راه دیگری برای وجوب مقدّمه، وجود دارد که: اگر شما بگوئید غسل جنابت- و امثال آن مقدّمه- قبل از طلوع فجر، وجوب مقدّمی دارد، طریق ثبوت وجوبش همان است که مفصّلا بیان کرده‌ایم و لا غیر.

ممکن است راه دیگری برای وجوب مقدّمه و غسل جنابت، ارائه کرد که: اگر دلیلی اقامه شد که فرضا مقدّمه و غسل جنابت، قبل

از طلوع فجر، واجب است در این صورت می گوئیم آن وجوب، غیری و مقدّمی نیست بلکه عنوان نفسی دارد منتها وجوب نفسی بر دو گونه هست:[۳۴۱]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۲ ؛ ص۲۶۳

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۴

إن قلت ۳۴۲]: لو کان وجوب المقدّمهٔ فی زمان کاشفا عن سبق وجوب ذی المقدّمهٔ لزم وجوب جمیع مقدّماتها و لو موسّعا، و لیس کذلک بحیث یجب علیه المبادرهٔ لو فرض عدم تمکنه منها لو لم یبادر [۱].

الف: گاهی واجب نفسی، استقلال دارد و عنوان تهیّؤ و آمادگی برای امر دیگری ندارد مانند اکثر واجبات معروفه.

ب: بعضی از واجبات نفسی، عنوان تهیّؤ و آمادگی برای واجب مهم‌تری دارند فرضا دلیلی که می گوید «یجب غسل الجنابهٔ» مقدّمیتی برای غسل، قائل نشده بلکه در صدد است که زمینه را برای واجب مهم‌تر- که عبارت از صوم در روز هست- مهیّا کند منتها هم غسل به‌عنوان واجب نفسی تهیّئی واجب است بدون اینکه مقدّمیتی داشته باشد و هم صوم.

[۱]- اشکال: اگر به عقیده شما، وجوب مقدّمه- قبل از رسیدن زمان واجب- کاشف ۳۴۳] از سبق وجوب ذی المقدّمه باشد، لازمه‌اش وجوب تمام مقدّمات است به عبارت دیگر: اگر گفتید صوم شهر رمضان از اوّل شب و قبل از طلوع فجر، واجب است پس نه تنها غسل جنابت که یکی از مقدّماتش هست وجوب دارد باید بگوئید تمام مقدّماتش واجب است- حتّی مقدّماتی که بعد از طلوع فجر هم می‌تواند تحقّق پیدا کند.

همچنین در مورد حج اگر ذی المقدّمه قبلا وجوب دارد پس چرا می گوئید آن مقدّمه‌اش واجب است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب- حج- نمی‌شود انجام داد بلکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۵

قلت: لا محیص عنه، إلا إذا أخذ فی الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرهٔ خاصّهٔ، و هی القدرهٔ علیه ۳۴۴] بعد مجیء زمانه، لا القدرهٔ علیه فی زمانه من زمان وجوبه، فتدبّر جدّا [۱].

باید تمام مقدّمات حج واجب باشد منتها به نحو واجب موسّع.

قوله: «و لیس کذلک ۳۴۵] بحیث یجب علیه المبادرهٔ لو فرض ۳۴۶] عدم تمکنه منها[۳۴۷] لو لم یبادر.»

[۱]- جواب: مانعی ندارد، وقتی وجوب ذی المقدّمه، «فعلیّت» داشت، می گوئیم تمام مقدّماتش واجب است منتها مقدّماتی که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، امکان تهیّه‌اش نیست به نحو واجب مضیّق است و باید قبلا فراهم شود امّا مقدّماتی را که در زمان واجب و موسم حج می‌توان تهیّه کرد، وجوبش موسّع است و هیچ گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه:

اگر مولا در سائر مقدّمات، یک نحو، قدرت خاصّی را در واجب، مدخلیّت داده و گفته فلان واجب را باید انجام دهید و شرط انجامش این است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، قدرت بر انجام مقدّمات داشته باشید- «لا القدرهٔ علیه فی زمانه من ۳۴۸] زمان وجوبه» در این صورت: اگر برای عبد، قبل از زمان واجب، امکان تهیّه سائر مقدّمات هست امّا بعد از زمان، مقدور نیست، چنان قدرتی اثبات تکلیف نمی کند بلکه آن قدرتی بر عبد، انجام واجب را تحمیل می کند که قدرت بر اتیان واجب و مقدّمات آن بعد از زمان واجب باشد.

نتیجه: اگر مولا چنان بیانی داشته باشد دیگر مفهومی ندارد که سائر مقدّمات، وجوب فعلی داشته باشد و اگر چنان بیانی از مولا

صادر نشده و صرف قدرت بر واجب را

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۶

تتمّـهٔ: قـد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التّحصـیل، و کونه موردا للتّکلیف و عـدمه، فإن علم حال قیـد فلا إشـکال، و إن دار أمره ثبوتـا بین أن یکون راجعـا إلی الهیئـهٔ، نحو الشّـرط المتـأخّر أو المقـارن، و أن یکون راجعـا الی المادّهٔ علی نهـج یجب تحصـیله أو لا یجب، فإن کان فی مقام الإثبات ما یعیّن حاله، و أنّه راجع إلی أیّهما من القواعد العربیّهٔ فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العملیّهٔ [۱].

می‌طلبـد، وقتی وجوب حـج، فعلیّت پیـدا کرد، تمام مقـدّماتش واجب می‌شود خواه مقـدّماتی باشـد که بعـد از زمان واجب، مقدور نیست یا مقدّماتی باشد که بعد از زمان واجب هم مقدور است.

اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل

[۱]- از بیانات ما روشن شد که قیودی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده، مختلف است.

۱- بعضی از قیود، مربوط به هیئت- وجوب و نفس تکلیف- هست که اقسامی دارند:

الف: برخی از آن‌ها به نحو شـرط مقارن در تکلیف، مدخلیّت دارند مانند اسـتطاعت، نسبت به حج، اسـتطاعت، شرط نفس تکلیف است و شـرطیّت آن به نحو شـرط مقارن می‌باشـد یعنی تا خارجا اسـتطاعت، تحقّق پیـدا نکند، حج، «وجوب» ندارد حتّی اگر کسـی بداند یک ماه دیگر، مستطیع می‌شود درعین‌حال، حج، «وجوب» ندارد.

ب: بعضـی از قیود هم به نحو شرط متأخّر در نفس تکلیف دخیل هستند مثل زمان، نسبت به حج که قبل از فرا رسیدن موسم خاص، وجوب حج «فعلیّت» دارد.

۲- بعضی از قیود هم مربوط به مادّه- واجب و مکلّف به- هست که بر چند قسم می‌باشند:

الف: برخی از آن‌ها غیر اختیاری می‌باشند که خارج از محلّ بحث ما هست.

ب: بعضی از آن قیود، اختیاری می‌باشند که خود بر دو گونه است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۷

۱- برخی از آن قیود، لازم التّحصیل هستند مانند طهارت که قید صلات هست- صلّ مع الطهارهٔ.

۲- بعضـی از قیود، لازم التّحصـیل نیسـتند مانند اسـتطاعت، نسبت به حج، بنا بر عقیده شیخ اعظم، استطاعت درعین‌حال که یک امر اختیاری، مقدور مکلّف و قید حج- واجب- هست امّا درعین‌حال، لزوم تحصیل ندارد.

حال اگر خطابی از ناحیه مولا صادر شـد و قیـدی در آن ذکر شده بود که طبق قواعد عربیّت ۳۴۹] و ظواهر کلام مولا، مشخّص شد که آن قیـد، مربوط به مـادّه است و یا اینکه معلوم شـد که آن قیـد، مربوط به هیئت هست، در دو صورت مـذکور، بحث و مشـکلی نداریم.

سؤال: اگر مشـخّص نشـد، قیـدی که در لسان دلیل تکلیف، اخـذ شـده آیا مربوط به هیئت هست که در نتیجه تا زمانی که آن قیـد، تحقّق پیدا نکرده، تکلیفی مطرح نباشد[۳۵۰]، یا اینکه آن قید، مربوط به مادّه هست و در نتیجه، تکلیف فعلیّت داشته باشد، وظیفه و راه تشخیص چیست؟

جواب: مرجع مـا اصول عملیّه است و آن اصول، حکم مسئله را مشـخّص می‌کنـد، فرضـا شـما شک داریـد که فلان قیـد، مربوط به هیئت است یا مادّه، در حقیقت، اکنون- قبل از تحقّق قیـد- تردیـد داریـد که آیا تکلیفی ثابت است یا نه؟ اگر قیـد، مربوط به هیئت

باشد، قبل از تحقّق قید، تکلیفی نیست و اگر مربوط به مادّه باشد، قبل از تحقّق قید، تکلیف ثابت است پس شما شک دارید که آیا تکلیفی تحقّق دارد یا نه لذا با رجوع به اصل برائت یا استصحاب عدم ثبوت تکلیف، حکم به عدم ثبوت تکلیف می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۸

و ربما قیل فی الدّوران بین الرّجوع إلی الهیئهٔ و المادّهٔ، بترجیح الإطلاق فی طرف الهیئهٔ، و تقیید المادّهٔ، بوجهین: أحدهما: إنّ إطلاق الهیئهٔ یکون شمولیّا، کما فی شمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإکرام علی تقدیر الإطلاق، یشمل جمیع التقادیر التی یمکن أن یکون تقدیرا له، و إطلاق المادّهٔ یکون بدلیّا غیر شامل لفردین فی حالهٔ واحدهٔ [۱].

نقد و بررسی بیان [۳۵۱] شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به مادّه

[۱]- مثال: مولائی چنین گفته است: «إن جاءک زید فاکرمه» در نتیجه برای ما سؤالی مطرح شده که: آیا مجیء زید در وجوب اکرام، مدخلیّت دارد یا در نفس اکرام، دخیل است به عبارت دیگر: آیا قید مذکور، ارتباط به هیئت اکرم دارد- که دالّ بر وجوب است- یا مربوط به مادّه و نفس اکرام- واجب- می‌باشد؟

جواب: از تقریرات شیخ اعظم رحمه اللّه استفاده می‌شود که: باید هیئت بر اطلاق خود باقی بماند و مادّه را مقیّد نمود یعنی: اطلاق هیئت بر اطلاق مادّه ترجیح دارد، ایشان به دو دلیل- دو وجه- بر مدّعای خود، تمسّک نموده‌اند.

وجه اوّل: قبل از بیان وجه اوّل به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه: گاهی از اوقات از طریق مقدّمات حکمت، اطلاقی ثابت می‌شود منتها نتیجه اطلاق در موارد مختلف، گوناگون است.

الف: گاهی نتیجه اطلاق، عبارت از شمول هست یعنی مطلق، شامل تمام افراد و مصادیق می‌گردد که نتیجه این نوع اطلاق با عموم افرادی متّحد است.

مثال: «... أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ [۳۵۲] وَ ...» در آیه مذکور «مفرد معرّف»، افاده عموم نمی‌کند بلکه مقدّمات حکمت در آن، جریان پیدا می‌کند و اثبات اطلاق می‌نماید[۳۵۳] و کأنّ نتیجه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۹

اطلاق آیه، چنین است: «احلّ اللّه کلّ بیع» و به اصطلاح، اطلاق مذکور، شمولی می‌باشد و از نظر شمول جمیع افراد، فرقی با عام، ندارد.

ب: گاهی هم مقدّمات حکمت جاری می‌شود ولی نتیجه‌اش بدلیّت است نه شمول، یعنی: مکلّف، هریک از مصادیق آن را اتیان نماید، کفایت می‌کند.

مثال: مولائی گفته است: «اعتق رقبهٔ» و دلیلی بر تقیید نداریم در این صورت، آن دلیل، دارای اطلاق بدلی هست و معنایش این است که فرقی در عتق رقبه کافره و مؤمنه نیست و لزومی ندارد که تمام افراد رقبه، آزاد شوند بلکه عتق یک فرد، کفایت می‌کند بنابراین: اطلاق احلّ اللّه، شمولی و اطلاق اعتق رقبهٔ، بدلی هست.

اکنون که معنای دو نوع اطلاق، همراه با مثال واضح شد به بیان وجه اوّل شیخ اعظم می‌پردازیم: اگر مولا بگوید «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند در این صورت آیا هیئت اکرم، اطلاق دارد یا اینکه اطلاق در ناحیه مادّه هست به عبارت دیگر، دو اطلاق فرض می‌کنیم:

الف: یک اطلاق، مربوط به هیئت هست یعنی: وجوب اکرام، قیدی ندارد.

ب: اطلاق دیگر، مربوط به مادّه هست یعنی: نفس اکرام- واجب- قیدی ندارد.

سؤال: آیا آن دو اطلاق، هر دو شمولی هستند یا هر دو بدلی و یا اینکه یکی از آن‌ها شمولی و دیگری بدلی هست؟

جواب: بنا بر آنچه که در تقریرات شیخ اعظم آمده، اطلاق موجود در جانب هیئت «شمولی» هست یعنی وجوب اکرام زید در هر زمان، مکان و هر خصوصیّتی ثابت است- خواه مجی‌ء زید، تحقّق پیدا کند یا محقّق نشود- و جانشین آن اطلاق، کلمه «کل» هست و می‌توان گفت «وجوب الاکرام ثابت فی کلّ حال.»

در جانب مادّه هم اطلاقی تحقّق دارد لکن آن اطلاق، بدلی هست نه شمولی یعنی:

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۲۷۰

اتیان یک مصداق از آن طبیعت بر مکلّف، لازم است و اتیان تمام مصادیق اکرام، لزومی ندارد مانند اطلاق موجود در جمله «اعتق رقبة» که توضیح دادیم.

خلاصه: اگر مولائی بگوید: «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند دو اطلاق در آن موجود است: یک اطلاق شمولی در جانب هیئت و یک اطلاق بدلی در ناحیه مادّه.

سؤال: اگر مولا بگوید: «اکرم زیدا إن جاءک» در این صورت آیا او در صدد تقیید اطلاق شمولی هیئت می‌باشد یا اینکه منظورش تقیید اطلاق بدلی مادّه هست.

جواب: در فرض مذکور، ترجیح با این است که اطلاق شمولی هیئت باقی باشد و قید مزبور را به مادّه، ارجاع دهیم زیرا:

اطلاق شمولی هیئت، قوی‌تر از اطلاق بدلی مادّه هست لذا اگر قیدی در کلام، ذکر شود، می‌گوئیم آن قید، اطلاق مادّه را مقیّد می‌نماید بنابراین در مثال مورد بحث، اطلاق بدلی مادّه، مقیّد به مجی‌ء زید می‌شود. بنا بر آنچه گفتیم: به نظر شیخ اعظم در دوران امر، بین تقیید هیئت و تقیید مادّه که امر، دائر بین این است که اطلاق شمولی، مقیّد شود یا اطلاق بدلی، می‌گوئیم: ترجیح با اطلاق بدلی است و باید آن را مقیّد نمود و اطلاق شمولی به قوّت خود، باقی می‌ماند پس قید را باید به مادّه، ارجاع داد.

سؤال: مرحوم شیخ از کسانی بودند که فرمودند: ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد پس چرا در بحث مذکور، مسئله دوران امر بین تقیید «هیئت» و تقیید مادّه را مطرح کرده و فرموده‌اند قید را به مادّه ارجاع می‌دهیم؟

جواب: باید بگوئیم مسأله استحاله رجوع قید به هیئت، فعلا مطرح نیست و ایشان طبق مسلک مشهور که قید هم می‌تواند مربوط به هیئت باشد و هم امکان دارد ارتباط با مادّه داشته باشد، بحث مذکور را عنوان کرده‌اند.

تذکّر: بهتر است که فعلا ترتیب متن کتاب را رعایت ننمائیم و پاسخ مرحوم آقای

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۲۷۱

آخوند را نسبت به وجه اول از کلام شیخ اعظم، بیان نمائیم سپس به بیان وجه دوّم، همراه با پاسخ مصنّف بپردازیم.

قوله: «و انت خبیر بما فیهما امّا فی الاوّل ...»

شمولی بودن اطلاق هیئت، موجب ترجیح آن بر اطلاق مادّه- که بدلی هست- نمی‌شود، وجهی هم ندارد که بگوئیم اطلاق شمولی، قوی‌تر از اطلاق بدلی هست بلکه بین اطلاقین، هیچ‌گونه تفاوتی نیست زیرا هریک از دو اطلاق از طریق تمامیّت مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود منتها مقدّمات حکمت در موارد مختلف، نتایج مختلف می‌دهد.

گاهی مقدّمات حکمت، اثبات اطلاق شمولی می‌کند مانند مثال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و گاهی اثبات اطلاق بدلی می‌نماید مانند «اعتق رقبة» که شرحش گذشت بعضی از اوقات هم مقتضای مقدّمات حکمت، «تعیین» است و شرح این مطلب در مبحث ششم از فصل دوّم بیان شد که:

اگر اصل وجوب شی‌ء برای ما احراز شد اما تعیینیّت و تخییریّت آن برای ما مشخّص نبود، مقتضای اطلاق و مقدّمات حکمت،

تعیینیّت است زیرا واجب تخییری، نیاز به قید و مئونه زائده دارد به خلاف واجب تعیینی، لذا می‌گوئیم ترجیحی بین نتایج مقدّمات حکمت نیست خواه نتیجه مقدّمات حکمت، اطلاق شمولی باشد یا بدلی یا غیر از آن دو زیرا کلّیه اطلاقات به وسیله مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود.

قوله: «و ترجیح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لأجل کون دلالته بالوضع ...» در بحث تعارض ادلّه، مسأله‌ای مطرح است که: گاهی عامّی مانند «اکرم کلّ عالم» با مطلقی فرضا مانند «لا تکرم الفاسق» تعارض می‌کند مثلا زید هم عالم است و هم فاسق، عموم عام، مقتضی وجوب اکرام است امّا «لا تکرم» می‌گوید او نباید اکرام شود پس اکرام

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۲

زید عالم فاسق، مورد تعارض عموم و اطلاق است، در فرض مذکور، نظر مشهور، این است که عموم بر اطلاق تقدّم دارد.

ممکن است اشکال شود که: علّت تقدّم عموم بر اطلاق، همان مسأله «شمولیّت» است که در این صورت پاسخ می‌دهیم:

خیر، زیرا در تعارض بین عموم و اطلاق اصلا مسئله شمولیّت و بدلیّت مطرح نیست بلکه علّت تقدم عموم عام بر اطلاق، این است که عموم، دلالت وضعی و لفظی دارد به خلاف اطلاق که مستند به مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و چه قرینه‌ای بالاتر از عموم اکرم کلّ عالم هست لذا می‌گوئیم با وجود دلیل لفظی برخلاف، مقدّمات حکمت، جریان پیدا نمی‌کند، بنابراین عامّی که از طریق وضع، ثابت می‌شود نسبت به مطلق اظهر است و برآن، تقدّم پیدا می‌کند- علّت تقدّم عام، شمولی بودن آن نیست.

قوله: «فلو فرض انّهما فی ذلک علی العکس ...»

اگر عامّ بدلی مانند «اکرم ایّ عالم شئت» با اطلاق شمولی مانند «لا تکرم الفاسق»- ای لا تکرم فردا من افراد الفاسق اصلا- تعارض کند در این صورت هم می‌گوئیم عامّ «بدلی» بر اطلاق «شمولی» تقدّم دارد و «لا تکرم الفاسق» را مقیّد به غیر عالم می‌نماید لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که ملاک تقدّم عموم بر اطلاق، مسأله شمولیّت و بدلیّت نیست بلکه مسئله اقوائیّت و اظهریّت عموم است و هرکجا در برابر مقدّمات حکمت، یک دلیل لفظی برخلاف باشد، می‌گوئیم آن دلیل بر اطلاق و مقدّمات حکمت، تقدّم دارد.

خلاصه جواب مصنّف، نسبت به کلام شیخ اعظم: می‌پذیریم که اطلاق هیئت شمولی و اطلاق مادّه بدلی هست امّا قبول نداریم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم داشته باشد بلکه هر دو در یک رتبه هستند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۳

ثانیهما: إنّ تقیید الهیئة یوجب بطلان محلّ الإطلاق فی المادة و یرتفع به مورده، بخلاف العکس، و کلّما دار الأمر بین تقییدین کذلک کان التّقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر أولی. أمّا الصّغری ۳۵۴]، فلأجل أنّه لا یبقی مع تقیید الهیئة محلّ حاجة و بیان لإطلاق المادّة، لأنّها[۳۵۵] لا محالة لا تنفکّ عن وجود قید الهیئة، بخلاف تقیید المادّة، فإنّ محل الحاجة إلی إطلاق الهیئة علی حاله ۳۵۶]، فیمکن الحکم بالوجوب علی تقدیر وجود القید و عدمه. و أمّا الکبری ۳۵۷]، فلأنّ التّقیید و إن لم یکن مجازا إلا أنّه خلاف الأصل، و لا فرق فی الحقیقة بین تقیید الإطلاق، و بین أن یعمل عملا یشترک مع التّقیید فی الأثر، و بطلان العمل به. و ما ذکرناه من الوجهین موافق لما أفاده بعض مقرّری بحث الأستاذ العلامة أعلی اللّه مقامه [۱].

---

[۱]- وجه دوّم: اگر ما قید را ارجاع به هیئت داده، یعنی بگوئیم مجیء زید، قید وجوب اکرام است و اطلاق هیئت را مقیّد نمائیم، نتیجه‌اش این است که: هم «اطلاق هیئت» را مقیّد نموده‌ایم و هم «زمینه و محلّ اطلاق مادّه» را از بین برده‌ایم زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجیء، ثابت شود، نفس اکرام هم بعد از مجیء، تحقّق پیدا می‌کند زیرا اکرام که عبارت از موافقت تکلیف است، بعد

از تکلیف، واقع می‌شود و عبد، قبل الوجوب در مقام موافقت تکلیف برنمی‌آید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۴

قوله: «بخلاف العکس.»

اگر گفتیم قید- مجیء زید- مربوط به مادّه هست و اکرام بعد از مجیء، الآن- در عین حال که مجیء محقّق نشده- وجوب دارد، مادّه را مقیّد کرده امّا اطلاق هیئت، محفوظ است یعنی اکنون که مجیء، محقّق نشده دستور مولا و «وجوب» فعلیّت دارد[۳۵۸].

جمع‌بندی: اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم هم اطلاق هیئت را مقیّد نموده‌ایم و هم زمینه اطلاق مادّه را از بین برده‌ایم ۳۵۹]- بخلاف العکس- که تقیید اطلاق مادّه، موجب بطلان محلّ اطلاق هیئت نمی‌شود.

مرحوم شیخ فرموده‌اند: «کلّما دار الامر بین تقییدین کذلک کان التّقیید الّذی لا یوجب بطلان الآخر أولی.»

هرگاه دوران امر، بین دو تقیید به نحو مذکور گردد- که یکی از آن‌ها تقیید به تنهائی است و دیگری تقیید یک اطلاق و ابطال محلّ اطلاق دیگر می‌باشد- اکتفا بر تقیید واحد، اولویّت دارد.

اشکال: تقیید مطلق که مستلزم مجاز نیست بلکه تقیید برخلاف اصل ۳۶۰] و قاعده هست و اگر قید را ارجاع به هیئت نمائیم، مادّه را که مقیّد نکرده‌ایم بلکه زمینه اطلاق آن را از بین برده‌ایم.

جواب: ما هم قبول داریم که تقیید، مستلزم مجاز نیست بلکه برخلاف اصل است امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۵

و أنت خبیر بما فیهما: أمّا فی الأول: فلأنّ مفاد إطلاق الهیئهٔ و إن کان شمولیّا بخلاف المادّهٔ، إلا أنّه لا یوجب ترجیحه علی إطلاقها، لأنّه أیضا کان بالإطلاق و مقدّمات الحکمهٔ، غایهٔ الأمر أنّها تارهٔ تقتضی العموم الشّمولیّ، و أخری البدلیّ، کما ربما تقتضی التّعیین أحیانا، کما لا یخفی. و ترجیح عموم العامّ علی إطلاق المطلق إنما هو لأجل کون دلالته بالوضع، لا لکونه شمولیّا، بخلاف المطلق فإنه بالحکمهٔ، فیکون العامّ أظهر منه، فیقدّم علیه، فلو فرض أنّهما فی ذلک علی العکس، فکان عامّ بالوضع دلّ علی العموم البدلیّ، و مطلق بإطلاقه دلّ علی الشمول، لکان العام یقدّم بلا کلام [۱].

فرقی بین تقیید و از بین بردن زمینه اطلاق نیست زیرا هر دو در اثر و نتیجه، مشترک می‌باشند به عبارت دیگر، فرق نمی‌کند که شما مستقیما اطلاق مادّه را مقیّد نمائید یا این که عملی ۳۶۱] انجام دهید که آن عمل در اثر و نتیجه با تقیید، مشترک است به عبارت واضح‌تر: همان‌طور که تقیید برخلاف قاعده هست اگر شما کاری کنید که زمینه اطلاق را از بین ببرد آن‌هم حکم تقیید را دارد بنابراین اگر قید را ارجاع به مادّه دهید، اطلاق هیئت محفوظ است ولی اگر آن را به هیئت ارجاع دهید هم هیئت را مقیّد نموده و هم زمینه اطلاق مادّه را از بین برده‌اید و محلّی برای اطلاق آن، باقی نمی‌ماند پس در حقیقت در تقیید هیئت، دو خلاف قاعده، مرتکب می‌شوید امّا در تقیید مادّه، مرتکب یک خلاف قاعده می‌گردید و اگر امر، دائر شد که انسان، مرتکب دو خلاف قاعده شود یا یک خلاف قاعده، مسلّما ارتکاب یک خلاف، تقدّم بر ارتکاب دو خلاف قاعده دارد.

[۱]- عبارت مذکور، ایراد و به عبارت دیگر، پاسخ مصنّف، نسبت به وجه اوّل از کلام شیخ اعظم است که اخیرا شرح آن، همراه با بیان وجه اوّل گذشت.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۶

و أمّا فی الثّانی: فلأنّ التّقیید و إن کان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذی یوجب عدم جریان مقدّمات الحکمهٔ، و انتفاء بعض مقدّماتها، لا یکون علی خلاف الأصل أصلا؛ إذ معه لا یکون هناک إطلاق، کی یکون بطلان العمل به فی الحقیقهٔ مثل التّقیید الذی یکون علی خلاف الأصل. و بالجملهٔ لا معنی لکون التّقیید خلاف الأصل، إلا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببرکهٔ مقدّمات

الحكمة، و مع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التّقييد فى الأثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركا معه فى خلاف الأصل أيضا [۱].

---

[۱]- پاسخ مصنّف، نسبت به وجه دوّم: اینکه فرمودید تقیید برخلاف اصل است، معنای «اصل» را برای ما بیان کنید.

لا بد می‌گوئید تقیید با اصالت الظّهور و اصالت الاطلاق مخالفت دارد، یعنی برای مطلق، ظهوری در اطلاق، منعقد شده و تقیید، آن ظهور را از بین می‌برد مثلاـ ابتـداء مولا فرموده است «اعتق رقبـة» و ظهور در اطلاق محقّق شـده سپس دلیل دیگر به‌صورت «لا تعتق رقبـة کـافرة» بـا اصـالت الظّهور در اطلاق مخالفت نموده است پس اینکه شـنیده‌اید تقییـد برخلاف اصل است، منظور، این است که برخلاف اصالت الظّهور است.

اکنون که این مطلب، واضح گردید، سؤالی مطرح می‌شود که:

آیا ظهور در اطلاق، یک ظهور وضعی است یا اینکه مستند به مقدّمات حکمت می‌باشد؟

ظهور عام در عموم، وضـعی و لغوی هست. وقتی می‌گوئیم «اکرم کلّ عالم» بدیهی است که کلمه کل، «وضع للعموم و یدلّ بالدّلالة اللفظیّـة علی العموم» امّـا جمله «اعتق رقبـة» که ظهور در اطلاق دارد، ظهورش وضـعی نیست بلکه ناشـی از جریان مقـدّمات حکمت است، چون مولاـ در مقـام بیـان بوده، قرینه‌ای بر تقییـد نیـاورده و قـدر متیقّن در مقـام تخاطب هم مطرح نیست، عقل می‌گویـد پس «مطلق»، متعلّق اراده مولا بوده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۷

سؤال: اگر کسی مانع تشکیل مقدّمات حکمت شود آیا عمل او خلاف اصل است؟

جواب: اگر تمام یا بعضـی از مقـدّمات حکمت، تشـکیل نشـد اصـلا لفظ ظهور در اطلاق پیـدا نمی‌کنـد و اگر ظهور در اطلاق پیدا نکرد، کسی مرتکب خلاف اصل نشده بنابراین:

اگر مطلقی داشـته باشـیم و مقـدّمات حکمت در آن، موجود باشـد و ظهور اطلاـقی پیـدا کرده باشـد در این صورت اگر ما دلیلی را به‌عنوان تقییـد ذکر کردیم و مطلق را مقیّـد نمودیم، خلاف اصل، تحقّق پیدا کرده، امّا اگر از ابتدا، اصـلا مقدّمات حکمت، تشـکیل نشد- فرضا مولا در مقام بیان نبود- آیا باز هم خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده؟ به عبارت دیگر اگر کاری کردیم که از ابتدا، قرینه بر تقیید مطرح شد آیا این هم خلاف اصل است؟

خیر، زیرا ما از ابتـدا، مانع تشـکیل مقدّمات حکمت شدیم و نگذاشتیم لفظ، ظهور در اطلاق پیدا کند، زمینه ظهور در اطلاق به طور کلّی از بین رفته لـذا در فرض مـذکور، مخـالفتی بـا اصـل، تحقّق پیـدا نکرده. در محـلّ بحث و در مثال «اکرم زیـدا إن جاءک» اگر بگوئیم قیـد، مربوط به هیئت و وجوب اکرام ۳۶۲] هست شـما- مرحوم شـیخ- می‌فرمائید نتیجه‌اش این است که زمینه اطلاق مادّه از بین می‌رود و مقدّمات حکمت نمی‌تواند تشکیل شود.

سؤال: اگر زمینه‌ای برای تشـکیل مقدّمات حکمت، باقی نماند چه خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده و با کدام اصل مخالفت کرده‌ایم و آیا ظهور اطلاقی برای مادّه حاصل شده بود که اکنون کسی بخواهد با آن ظهور مخالفت کند؟

ما از ابتدا نگذاشتیم ظهوری برای مادّه در اطلاق، پیدا شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۸

و کأنّه ۳۶۳] توهم أنّ إطلاـق المطلق کعموم العـامّ ۳۶۴] ثـابت، و رفع الیـد عن العمل به ۳۶۵]، تـارة لأجل التّقییـد، و أخری بالعمل المبطل ۳۶۶] للعمل به، و هو[۳۶۷] فاسد، لأنّه لا یکون إطلاق إلا فیما جرت هناک المقدّمات [۱].

نعم إذا کـان التّقییـد بمنفصـل، و دار الأمر بین الرجوع إلی المادّة أو الهیئـة کان لهـذا التّوهّم مجال، حیث انعقـد للمطلق إطلاق، و قد

استقرّ له ظهور و لو بقرینة الحکمة، فتأمّل [۲]

---

[۱]- توهم: گویا شیخ اعظم «اعلی اللّه مقامه الشریف» خیال کرده‌اند اطلاق مطلق هم مانند عموم عام، دلیل لفظی و دلالتش وضعیّه است و کأنّ اصلا تابع مقدّمات حکمت نیست و در نتیجه، آن ظهور اطلاقی را در محلّ خود، محفوظ نگاه داشته و فرموده‌اند: شما به هر طریق با آن ظهور اطلاقی، مخالف نمائید در حقیقت با «ظاهر» و «ظهور» مخالفت کرده‌اید.

دفع توهم: اساس و ریشه توهّم، بی‌مورد و فاسد است زیرا «اطلاق»، مربوط به موردی است که مقدّمات حکمت باشد و ما در فرض مسئله، اصلا نمی‌گذاریم مقدّمات حکمت، تحقّق پیدا کند لذا خلاف قاعده‌ای هم محقّق نشده.

[۲]- مصنّف رحمه اللّه نسبت به قولشان که فرموده‌اند: «و هو فاسد»، استدراک نموده‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۹

اگر مولاـ به جای جمله «اکرم زیدا إن جاءک»[۳۶۸] چنین می‌گفت: «اکرم زیدا» یعنی هیچ‌گونه قید و شرطی ذکر نمی‌کرد فرضا بعد از یک روز گفت «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید»[۳۶۹] و ما مردّد شدیم که آیا مجیء زید، دخالت در اطلاق هیئت دارد و اطلاق آن را مقیّد می‌کند یا اینکه قید مادّه هست و اطلاق مادّه را مقیّد می‌نماید در چنین موردی، بیان مرحوم شیخ، صحیح بود زیرا روز قبل که او فرموده «اکرم زیدا» دو ظهور اطلاقی محقّق شد. یک ظهور اطلاقی از نظر هیئت و یک ظهور اطلاقی از نظر مادّه، بعد از بیست و چهار ساعت که یک دلیل منفصل آورده و گفته است: «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» اگر کسی بخواهد آن قید را ارجاع به هیئت دهد نتیجتا نسبت به مادّه هم تأثیر می‌کند یعنی درعین‌حال که ظهور اطلاقی برای مادّه ثابت شده، زمینه اطلاق مادّه را از بین می‌برد امّا در موردی که قید را متّصلا بیان کرده و فرضا با یک عبارت گفته است: «إن جاءک زید فاکرمه» اگر ما قید را ارجاع به هیئت دهیم معنایش این است که: اصلا نسبت به مادّه، مقدّمات حکمت مطرح نیست و اگر تمام یا بعضی از مقدمات حکمت برای مادّه منعقد نشد هیچ‌گونه خلاف اصلی تحقّق پیدا نکرده.

بلکه امر، دائر است بین اینکه آن قید را ارجاع به هیئت دهیم یا- مادّه حتّی اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم، مرتکب خلاف ظاهر واصل نشده‌ایم زیرا از ابتدا، مانع تشکیل مقدّمات حکمت شدیم- نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به هیئت مطرح است و نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به مادّه، لذا چه ترجیحی دارد که بگوئیم قید را ارجاع به مادّه می‌دهیم و اطلاق هیئت را محفوظ می‌داریم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۰

قوله: «فتأمّل.»[۳۷۰]

استدراک و توجیه مذکور، نسبت به بیان شیخ اعظم، صحیح نیست زیرا: یکی از مقدّمات حکمت، این است که قرینه‌ای بر تقیید، مطرح نباشد، امّا اختلافی هست که منظور از نبودن قرینه بر تقیید، این است که قرینه متّصل موجود نباشد یا اینکه اصلا قرینه‌ای نباشد و لو منفصلا؟

شیخ اعظم از کسانی هستند که معتقدند نبودن قرینه، اعمّ از قرینه متّصل و منفصل است یعنی اگر مولاـ فرضا بعد از یک ماه، قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نمود، کشف می‌کنیم که از اوّل، مقدّمات حکمت، تمام نبوده زیرا نبودن قرینه، اختصاصی به قرینه متّصل ندارد لذا طبق مبنای شیخ اعظم در فرض اخیر مسئله که مولا بعد از بیست و چهار ساعت، مقیّد منفصلی ذکر کرده و فرموده «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» ظهور اطلاقی، ثابت نشده زیرا ...

جمع‌بندی: هر دو وجهی را که شیخ اعظم رحمه اللّه برای رجوع قید به مادّه، ذکر کردند، باطل است، نمی‌توان قید را به هیئت ارجاع داد و نمی‌توان آن را مربوط به مادّه دانست بلکه در صورت شک می‌توان با رجوع به اصول عملیّه و اصل برائت- به همان

کیفیّتی که بیان کردیم- وظیفه را مشخص نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۱

و منها: تقسیمه إلی النّفسیّ و الغیریّ، و حیث کان طلب شیء و إیجابه لا یکاد یکون بلا داع، فإن کان الداعی فیه هو التّوصّل به إلی واجب، لا یکاد [یمکن التّوصّل بدونه إلیه، لتوقّفه علیه، فالواجب غیریّ، و إلا فهو نفسیّ، سواء کان الدّاعی محبوبیّهٔ الواجب بنفسه، کالمعرفهٔ باللّه، أو محبوبیّته بما له من فائدهٔ مترتّبهٔ علیه، کأکثر الواجبات من العبادات و التّوصّلیّات هذا [۱].

واجب نفسی ۳۷۱] و غیری

اشاره

[۱]- یکی دیگر از تقسیمات واجب، عبارت است از: اینکه آن را به: ۱- نفسی.

۲- غیری، تقسیم نموده‌اند.

مولا که شیء را واجب نموده و مورد طلب خویش قرار داده، مسلّما هدفی از آن دارد مثلا اگر سؤال کنیم که چرا صوم و صلات، واجب شده، پاسخش این است که برای تحقّق یک غایت و رسیدن به هدفی مطلوب من قرار گرفته.

اگر دقّت کنیم، مشخّص می‌شود که در واجبات، دو نوع هدف، منظور مولا هست.

گاهی شیء را واجب می‌کند که اگر از او سؤال کنیم چرا فلان شیء را واجب نموده‌ای پاسخ مولا، این است که مقصود من از ایجاب آن شیء، این است که شما از آن طریق، فلان واجب را در خارج، اتیان نمائید زیرا اگر شیء اوّل، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد واجب دیگر محقّق شود.

مثال: در سوره مبارکه «مائده» چنین آمده است: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ ...»

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۲

لکنّه لا یخفی أنّ الدّاعی لو کان هو محبوبیّته کذلک- أی بماله من الفائدهٔ المترتّبهٔ علیه- کان الواجب فی الحقیقهٔ واجبا غیریّا، فإنّه لو لم یکن وجود هذه الفائدهٔ لازما، لما دعی إلی ایجاب ذی الفائدهٔ [۱].

فرضا اگر سؤال کنیم علّت ایجاب غسل، مسح و وضو چیست، جوابش این است که: اگر وضو، تحصیل نشود، آن واجب دیگر که عبارت از نماز هست، امکانی برای تحقّق و رسیدن به آن، وجود ندارد پس هدف از ایجاب وضو و تحصیل طهارت، این است که شما بتوانید نماز را در خارج، اتیان نمائید. خلاصه اینکه چون هدف از ایجاب وضو، امکان رسیدن و اتیان واجب دیگری به نام صلات هست ما از وجوب وضو به «وجوب غیری» تعبیر نموده و می‌گوئیم وضو، بنفسه و برای خودش واجب نشده بلکه برای واجب دیگری به نام نماز، وجوب پیدا کرده.

خلاصه: واجب غیری، آن است که غایتش توصّل به واجب دیگر است.

امّا اگر سؤال کنیم که چرا نماز، واجب شده، پاسخش این است که: نماز را برای خودش- بنفسه- واجب کرده‌اند نه به خاطر اینکه شما به وسیله نماز قدرت بر اتیان واجب دیگری پیدا کنید و هدف و غایت من از ایجاب نماز، نفس صلات است لذا از وجوب نماز

به وجوب نفسی تعبیر می‌کنیم بنابراین:

«الواجب الغیری ما وجب لاجل التّوصل الی الغیر و الواجب النّفسیّ ما وجب لنفسه.»

تذکّر: در واجب نفسی، ممکن است داعی و انگیزه مولا این باشد که: «واجب»، بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت اللّه که ما فوق آن، غایتی تصوّر نمی‌شود و نمی‌توان گفت: معرفت اللّه برای آثارش واجب شده؛ ممکن است مولا شیء را به خاطر آثارش واجب کرده باشد مانند اکثر واجبات تعبّدی و توصلی.

[۱]- اشکال: در واجبات نفسیّه‌ای که به خاطر آثار و فوائدشان وجوب، پیدا کرده‌اند[۳۷۲]- مانند نماز و امثال آن- اشکال شده که: طبق تعریف مذکور از واجب غیری،

ایضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۳

فإن قلت: نعم و إن کان وجودها محبوبا لزوما، إلا أنّه حیث کانت من الخواصّ المترتّبهٔ علی الأفعال التی لیست داخلهٔ تحت قدرهٔ المکلف، لما کاد یتعلّق بها الإیجاب [۱].

قلت: بل هی داخلهٔ تحت القدرهٔ، لدخول أسبابها تحتها، و القدرهٔ علی السبب قدرهٔ علی المسبّب، و هو واضح، و إلا لما صحّ وقوع مثل التّطهیر و التّملیک و التّزویج و الطّلاق و العتاق إلی غیر ذلک من المسبّبات، موردا لحکم من الأحکام التّکلیفیّهٔ [۲].

باید نماز- و امثال آن واجب- هم واجب غیری باشد زیرا مولا نماز را برای آثارش که عبارت از معراجیّت مؤمن، قربان کلّ تقی و نهی از فحشا و منکر هست، واجب کرده.

سؤال: آیا تحصیل آثار مذکور، لازم است یا مستحب؟

اگر تحصیلش لازم نیست پس چرا مولاـ نماز را برای رسیدن به آن آثار، واجب کرده به عبارت دیگر: اگر آثار مذکور، واجب التحصیل نباشد، داعی به ایجاب نماز هم نمی‌شود پس ناچار هستید، بگوئید: آن آثار، لزوم تحصیل دارد، در این صورت است که مستشکل می‌گوید: پس نماز هم نسبت به آن آثار، مانند وضو، نسبت به طهارت است و وجوب غیری دارد نه وجوب نفسی.

[۱]- دفع اشکال: آن آثار و خواص، محبوبیّت لزومی دارد امّا درعین‌حال (بین نماز و آثارش) و (بین وضو و نماز) تفاوت هست، وضو، واجب غیری هست و ذی‌المقدّمه‌اش- نماز- هم تحت قدرت مکلّف هست و هر دو از افعال مکلّف می‌باشد امّا نماز، نسبت به آثارش- نفس نماز- مقدور مکلّف هست ولی آثارش که عبارت از معراجیّت و نهی از فحشا و امثال آن باشد، فعل مکلّف و تحت قدرت او نیست و نمی‌شود حکم و تکلیف لزومی به آن تعلّق گیرد.

[۲]- اینکه می‌گوئید آن آثار، مقدور مکلّف نیست آیا اصلا و مطلقا مقدور نیست یعنی حتّی با واسطه نماز هم مقدور مکلّف نیست یا اینکه به وسیله نماز، مقدور مکلّف است؟

قطعا با واسطه نماز، آثار مذکور، متعلّق قدرت، قرار می‌گیرد و در نتیجه، واجب اصلی

ایضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۴

فالأولی أن یقال: إنّ الأثر المترتّب علیه و إن کان لازما، إلا أنّ ذا الأثر لما کان معنونا بعنوان حسن یستقلّ العقل بمدح فاعله، بل و بذمّ تارکه، صار متعلّقا للإیجاب بما هو کذلک، و لا ینافیه کونه مقدّمهٔ لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغیری، لتمحّض وجوبه فی أنه لکونه مقدّمهٔ لواجب نفسی. و هذا أیضا لا ینافی أن یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه، إلا أنّه لا دخل له فی إیجابه الغیریّ [۱].

و نفسی، همان آثار هستند و صلات هم وجوب غیری دارد و مقدّمه توصّل به آن واجب نفسی و آن آثار هست.

به عبارت دیگر: آن آثار مستقیما مقدور مکلّف نیست امّا غیر مستقیم، تحت قدرت مکلّف می‌باشد و نظایری هم برای آن مطرح است:

الف: در باب وضو، بحثی هست که وضو، شرط نماز نیست بلکه طهارت معنوی، شرط نماز است که مثلا به وسیله وضو یا غسل حاصل می‌شود و بدیهی است که آن طهارت معنوی و حالت نفسانی، مقدور مکلّف نیست بلکه انسان، قدرت بر ایجاد سبب آن- یعنی وضو- دارد و قدرت بر سبب، قدرت بر مسبّب هست.

ب: اگر مولا عبد خود را امر به تملیک فلان خانه برای زید نمود آیا می‌توان گفت تملیک، مقدور عبد نیست؟

عبد مستقیما قدرت بر تملیک ندارد امّا تملیک با واسطه اسباب مملّکه مانند بعت، اشتریت و امثال آن، مقدور مکلّف هست.

ج: در امر به تزویج، طلاق و عتاق هم عبد مستقیما قدرت بر تزویج و عتاق ندارد بلکه اسباب آن‌ها تحت قدرت مکلّف است.

جمع‌بندی: تاکنون اشکال مذکور بر تعریف واجب نفسی، ثابت است لکن مصنّف خودشان راه‌حلّی را ارائه کرده‌اند که چندان جالب هم نیست و اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۱]- بهتر است برای حلّ اشکال مذکور- در واجبات نفسی مانند نماز- چنین

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۵

بگوئیم: در نماز و امثال آن واجب نفسی، علاوه بر آثار و خواص مذکور، یک عنوان «حسن» هم منطبق بر نفس صلات هست که در کمال حسن می‌باشد به نحوی که اگر مکلّف، آن را تحصیل کند، عقل مستقلا حکم به استحقاق مدح فاعل آن می‌کند و چنانچه کسی آن را ترک نماید، استحقاق مذمّت دارد البته عنوان مذکور، مانند عنوان «احسان» نیست زیرا اگر کسی احسان و نیکی کند مورد ستایش قرار می‌گیرد امّا چنانچه آن را ترک نماید مورد مذمت، واقع نمی‌شود به خلاف آن عنوان «حسن» که در نماز وجود دارد که فاعلش مستحقّ مدح و تارکش مستحقّ ذم است.

سؤال: انگیزه و داعی بر ایجاب صلات چیست؟

جواب: محرّک بر ایجاب صلات، همان عنوان «حسن» می‌باشد البته آثار و خواصّ نماز، مانند معراجیّت مؤمن و نهی از فحشا، محرّک بر ایجاب نماز نبوده یعنی درعین‌حال که آثار مذکور در کمال اهمیّت و لازم التّحصیل است امّا در ایجاب نماز، مدخلیّت نداشته بلکه آن عنوان، محرّک و انگیزه ایجاب صلات بوده.

امّا در مورد وضو، مطلب این‌طور نیست یعنی درباره وضو یا اصلا آن عنوان «حسن» تحقّق ندارد و یا اگر وجود داشته باشد داعی بر وجوب وضو، آن عنوان نبوده بلکه انگیزه بر ایجاب وضو، امکان توصّل و رسیدن به نماز بوده.

پس فرض کنید که هم در صلات و هم در وضو، دو جهت موجود است و در هریک از آن دو، عنوان حسن لازم التّحصیل وجود دارد و هریک از آن دو، خواص و آثاری دارند که اثر وضو، امکان توصّل به صلات است و اثر صلات هم معراجیّت مؤمن می‌باشد و هر دو اثر، لازم التّحصیل است امّا فرقشان در این جهت است: چیزی که در ایجاب وضو، مدخلیّت داشته همان آثار و خواصّ هست که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۶

و لعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غيره، فلا يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات- لو لا الكلّ- يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإن المطلوب النفسى قلّما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها، فتأمّل [۱].

عبارت از رسیدن به ذی المقدّمه و نماز می‌باشد امّا در باب صلات، آنچه که در ایجاب، دخیل بوده همان عنوان «حسن» می‌باشد

امّا آثاری مانند معراجیّت مؤمن با اینکه لازم التّحصیل است ولی مدخلیّتی در ایجاب صلات نداشته پس فارق بین وضو و صلات، این است که وضو را واجب غیری می‌دانیم امّا نماز را واجب نفسی.

[۱]- بعضی تعریفی از واجب نفسی و غیری کرده‌اند که شاید مرادشان همان بیانی باشد که ما اخیرا عنوان کرده‌ایم که: آن‌ها واجب نفسی و غیری را به این نحو، تفسیر و تعریف کرده‌اند که: «ما امر به لنفسه و امر به لاجل غیره» یعنی واجب نفسی، آن است که برای خودش امر شده پس باید در خودش جهت امر داشته باشد و جهت امرش همان عنوان «حسن» است امّا واجب غیری، آن است که برای خاطر غیر، مأمور به واقع شده، برای توصّل به ذی المقدّمه، واجب شده و اگر خودش هم عنوان حسن لازم التّحصیل داشته باشد، مدخلیّتی در ایجابش ندارد.

اگر مراد آن‌ها به بیان ما- مصنّف- رجوع کند، اشکالی که راجع به واجبات نفسیّه شده، حل می‌شود و چنانچه کسی بگوید اکثر[۳۷۳] واجبات- جلّ الواجبات لو لا الکل- مانند نماز، آثاری مانند معراجیّت دارد که لازم التّحصیل هست و نماز، نسبت به آن آثار، جنبه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۷

ثمّ إنّه لا إشکال فیما إذا علم بأحد القسمین، و أمّا إذا شکّ فی واجب أنّه نفسیّ أو غیریّ، فالتّحقیق أنّ الهیئة، و إن کانت موضوعة لما یعمّهما، إلا أنّ إطلاقها یقتضی کونه نفسیّا، فإنّه لو کان شرطا لغیره لوجب التّنبیه علیه علی المتکلّم الحکیم [۱].

مقدّمیّت دارد، در جوابش می‌گوئیم: ما هم قبول داریم که نماز، آثاری دارد امّا به چه دلیل، ایجاب نماز برای خاطر آن آثار و خواص هست بلکه شاید ایجابش برای خودش و برای همان عنوان «حسن» باشد که بیان کردیم.

قوله: «فتأمّل [۳۷۴].»

اشاره به دو اشکال است: الف: آثار و خواصّ واجبات را آیات و روایات بیان کرده امّا آن عنوان «حسن» از کجا ناشی شده و چه کسی بیان کرده است.

ب: چگونه ممکن است یک شیء هم عنوان «حسن» و هم «آثار لازم التّحصیل» داشته باشید امّا آن عنوان «حسن» مدخلیّتی در ایجابش نداشته باشد به عبارت دیگر: این چه امتیازی است که برای عنوان مذکور، قائل می‌شوید.

[۱]- اگر برای ما احراز شد که مثلا فلان شیء، واجب نفسی هست، مشکلی نداریم و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۸

همچنین اگر مسلّم شد که واجب غیری هست بحثی نداریم امّا:

سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد امّا تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری ۳۷۵] است در این صورت راه حلّ مشکل چیست؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب، وضع شده که هم بر واجب نفسی، صادق است هم غیری امّا درعین‌حال، مقتضای اطلاق هیئت امر، این است که بگوئیم: آن شیء و آن موضوع، دارای وجوب نفسی می‌باشد نه غیری.

مثال: اگر مولائی در مقام بیان باشد و بگوید «اکرم زیدا» امّا آن را مقیّد نکند و نگوید که وجوب اکرام درصورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق مفاد هیئت، اقتضا می‌کند که وجوب، علی جمیع التّقادیر، ثابت باشد و می‌دانید که وجوب علی جمیع التّقادیر، همان وجوب نفسی می‌باشد زیرا واجب غیری علی جمیع التّقادیر، وجوبی ندارد بلکه تنها در صورتی واجب است که ذی‌المقدّمه آن، وجوب داشته باشد.

بدیهی است که: صحیح نیست بگوئیم «الوضوء واجب» بلکه باید گفت «الوضوء واجب اذا کانت الصّلاة واجبة» بنابراین، واجب

غیری، دارای قید هست امّا واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۸۹

و أمّا ما قيل من أنّه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع الشّك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التى لا يعقل فيها التّقييد، نعم لو كـان مفـاد الأـمر هو مفهوم الطّلب، صـحّ القول بالإطلاـق، لكنّه بمراحـل من الواقع، إذ لاـ شكّ فى اتّصاف الفعل بالمطلوبيّـة بالطّلب المسـتفاد من الأـمر، و لا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيّـة بواسـطة مفهوم الطّلب، فإنّ الفعل يصـير مرادا بواسـطة تعلّق واقع الارادة و حقيقتها، لا بواسطة مفهومها، و ذلك واضح لا يعتريه ريب [۱].

شک در نفسیّت و غیریّت واجب

«نقد و بررسی کلام شیخ اعظم [۳۷۶]»

[۱]- مرحوم شیخ، طبق همان مبنائی که در واجب مشروط دارند- که شرط، قید مادّه هست و اصولا هیئت امر، اطلاقی ندارد تا مقیّد شود- فرموده‌اند: در صورت شک در نفسیّت و غیریّت نمی‌توان به اطلاق هیئت تمسّک نمود و گفت نفسیّت

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۹۰

را استکشاف می‌نمائیم.

توضیح ذلک: همان‌طور که «وضع» حروف، عام و «موضوع له» آن‌ها خاص است [۳۷۷] در بـاب هیئت هم وضع، عام و موضوع له خاص هست یعنی:

واضع، هیئت امر را برای مفهوم طلب- کلّی طلب- وضع ننموده بلکه کلّی طلب را در نظر گرفته امّا هیئت امر را برای جزئیات، مصادیق و افراد طلب وضع کرده و جزئی، اطلاق ندارد تا اینکه قابل تقیید باشد، اطلاق و تقیید از شئون کلّیّات است، جزئی که عبارت از یک مصداق خارجی و ذهنی است قابل تضییق و توسعه نیست.

بدیهی است که در مثال «اعتق رقبهٔ» می‌توانید رقبه را مقیّد به ایمان نمائید امّا در مثال «اکرم زیدا» نمی‌توان زیدی را که یک مصداق خارجی هست مقیّد نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان از اطلاق هیئت، نفسیّت را استکشاف نمود؟

مرحوم شیخ، استدراکی نموده‌اند که عمده تکیه کلامشان هم همین است که:

اگر موضوع له هیئت را مفهوم طلب بدانیم در این صورت هیئت، قابلیّت تقیید دارد، مسأله اطلاق هیئت و استکشاف نفسیّت هیئت از طریق اطلاق هیئت، مطرح می‌شود امّا این مطلب با واقعیّت، فاصله فراوانی دارد «... لكنّه بمراحل من الواقع.»

سؤال: چرا نمی‌توان گفت هیئت امر برای مفهوم طلب وضع شده؟

جواب: پاسخ سؤال را همراه با مثالی بیان می‌کنیم که: مولا فرموده است

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۹۱

«أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* شما به لحاظ اینکه هیئت امر، دارای مادّه‌ای به نام صلات هست، وصفی برای آن، ترتیب داده، می‌گوئید «الصّلاهٔ مطلوبهٔ للمولی» و بدیهی است که عنوان مطلوبیّت، بعد از تعلّق امر، نسبت به صلات، تصوّر و حاصل می‌گردد بنابراین، تعلّق امر نسبت به صلات، موجب تحقّق وصفی بنام «مطلوبیّت» شده.

سؤال: معنای مطلوبیّت چیست و از کجا ناشی شده؟

جواب: بدیهی است که مطلوبیّت نماز به خاطر تعلّق مفهوم طلب، نسبت به آن نیست زیرا مفهوم طلب، موجب تحقق عنوان مطلوبیّت نمی‌شود بلکه: چون حب، طلب و اراده ۳۷۸] حقیقی مولا به صلات تعلّق گرفته، شما عنوان مطلوبیّت را به آن می‌دهید.

اکنون از مطالب گذشته نتیجه می‌گیریم که: آن طلب حقیقی که قائم به نفس مولا هست، یک فرد و یک مصداق از مفهوم طلب می‌باشد بنابراین، مفاد صیغه امر و هیئت افعل، همان فرد و جزئی طلب است- به مجرّدی که مولا امری صادر می‌کند شما می‌گوئید مأمور به و اکرام زید، محبوب مولا هست- و آن طلب، کلّیّت ندارد لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که مفاد هیئت امر، جزئی و یک فرد از طلب هست، کلّی نمی‌باشد تا اینکه اطلاق داشته باشد و قابل تضییق و تقیید باشد پس در صورت شک در نفسیّت و غیریّت نمی‌توان به اطلاق هیئت، تمسّک نمود. «الهیئة لا تدلّ علی الکلّی حتّی یکون مطلقا و حتّی یکون قابلا للتّقیید.»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۲

ففیه: إنّ مفاد الهیئة- کما مرّت الإشارة إلیه- لیس الأفراد، بل هو مفهوم الطّلب، کما عرفت تحقیقه فی وضع الحروف، و لا یکاد یکون فرد الطّلب الحقیقیّ، و الذی یکون بالحمل الشائع طلبا، و إلا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضرورة أنّه من الصّفات الخارجیّة النّاشئة من الأسباب الخاصّة. نعم ربما یکون هو السّبب لإنشائه، کما یکون غیره أحیانا. و اتّصاف الفعل بالمطلوبیّة الواقعیّة و الإرادة الحقیقیّة- الدّاعیة إلی إیقاع طلبه، و إنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقیقیّ و تحریکا إلی مراده الواقعی- لا ینافی اتّصافه بالطّلب الإنشائی أیضا، و الوجود الإنشائی لکلّ شیء لیس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، کان هناک طلب حقیقیّ أو لم یکن، بل کان إنشاؤه بسبب آخر. و لعلّ منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر عن مفاد الصّیغة بالطّلب المطلق، فتوهّم منه أنّ مفاد الصّیغة یکون طلبا حقیقیّا، یصدق علیه الطّلب بالحمل الشائع، و لعمری إنّه من قبیل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطّلب الحقیقیّ إذا لم یکن قابلا للتّقیید لا یقتضی أن لا یکون مفاد الهیئة قابلا له، و إن تعارف تسمیته بالطّلب أیضا، و عدم تقییده بالإنشائی لوضوح إرادة خصوصه، و إنّ الطّلب الحقیقی لا یکاد ینشأ بها، کما لا یخفی. فانقدح بذلک صحّة تقیید مفاد الصّیغة بالشّرط، کما مرّها هنا بعض الکلام و قد تقدّم فی مسألة اتّحاد الطّلب و الإرادة ما یجدی فی المقام [۱].

ایراد[۳۷۹] مصنّف بر کلام شیخ اعظم

[۱]- مقدّمه: در بحث طلب و اراده، بیان کردیم ۳۸۰] که: مفهوم «طلب»، دارای سه مصداق هست:

۱- مصداق حقیقی طلب: همان خواست واقعی، باطنی و از اوصاف حقیقیّه نفس انسان هست به عبارت دیگر: همان اشتیاقی که بالاترین مرحله شوق مؤکّد هست، و از آن به «اراده» تعبیر می‌شود. فرضا شوق مؤکّدی که در نفس مولا نسبت به اکرام زید

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۳

هست، مصداق حقیقی طلب و به تعبیر دیگر مصداق خارجی طلب می‌باشد و خارجیّت هر شیء، متناسب با خود آن شیء هست و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیّات را بالعین مشاهده کند.

۲- مصداق ذهنی طلب: همان «تصوّر الارادة» می‌باشد فرضا شما که اکنون مشغول نظر به این مطالب هستید، هنگامی که کلمه طلب را مشاهده می‌کنید- یا می‌شنوید- آن را در ذهن خود، تصوّر می‌نمائید بنابراین مصداق ذهنی طلب، همان تصوّراتی است که من و شما راجع به مفهوم طلب داریم.

۳- مصداق انشائی طلب: این است که انسان مفهومی را در نظر می‌گیرد و اراده می‌کند آن مفهوم به وسیله لفظی، تحقّق پیدا کند و غالبا در باب عقود و ایقاعات متصوّر است.

مثال: در مورد نکاح، انسان به وسیله «انکحت» و «قبلت»، علقه زوجیّت را که یک امر اعتباری هست، ایجاد می کند، در محلّ بحث هم مولا اراده می کند به وسیله هیئت افعل، مفهوم طلب، انشا شود.

کأنّ مصنّف در پاسخ شیخ اعظم، چنین می‌فرمایند: شما که معتقد هستید هیئت برای قسم اوّل، یعنی طلب حقیقی و افراد واقعی طلب- ... فرد الطّلب الحقیقی و الّذی یکون بالحمل الشّائع ۳۸۱] طلبا ...- وضع شده، اگر این مطلب، صحیح باشد، بفرمائید که منشأ

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۴

اراده واقعی مولا چیست؟

باید بگوئید که منشأ آن، مبادی خارجیّه است مثلا مولائی که اکرام زید را واجب نموده، ابتداء آن را تصوّر و فوائدش را کسر و انکسار و ملاحظه نموده که اکرام او محبوب است پس اراده حقیقیّه، ناشی از اسباب خاصّه هست.

امّا در باب هیئت: آنچه را که هیئت بر آن، دلالت می کند، عبارت از طلب انشائی هست و ارتباطی به طلب حقیقی ندارد و اصلا آیا اراده حقیقی، قابلیّت انشا دارد؟

خیر، بدیهی است که طلب انشائی، قابلیّت انشا دارد و اراده واقعی به تبع مبادی خود، یعنی تصوّر، تصدیق به فائده و عزم و جزم، قهرا تحقّق پیدا می کند.

امّا اگر گفتیم مفاد هیئت، عبارت از طلب حقیقی هست، معنایش این است که انشاء مولاـ مربوط به آن طلب حقیقی می‌باشد درحالی که طلب حقیقی، قابل انشا نیست بلکه اگر مقدّماتش موجود شد، قهرا تحقّق پیدا می کند و چنانچه مبادی آن حاصل نشود، اصلا وجود پیدا نمی کند لذا می گوئیم مفهومی ندارد که انشا به طلب حقیقی تعلّق گیرد بلکه انشا به مفهوم طلب، متعلّق است، وجود انشائی، وجود مفهوم طلب هست و هیئت افعل هم برای همان معنا وضع شده لذا می گوئیم «وضعت هیئة افعل لا نشاء الطّلب» پس موضوع له هیئت، عبارت از ایجاد مفهوم طلب است.

سؤال: چرا انسان، مفهوم طلب را ایجاد می کند به عبارت دیگر، چرا به مفهوم طلب، وجود انشائی می‌دهد؟

جواب: معمولا اراده و طلب حقیقی، محرّک و علّت انشاء مفهوم طلب هست امّا طلب حقیقی، معنای امر نمی‌باشد.

قوله: «و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر عن مفاد الصّیغة بالطّلب المطلق فتوهم منه ...»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۵

با توجه به مطالب گذشته، واضح شد که: کأنّ برای شیخ اعظم «اعلی اللّه مقامه الشّریف» خلطی واقع شده و نزد ایشان، اشتباه مفهوم به مصداق، رخ داده است که:

ایشان ملاحظه کرده‌اند: در نوع اوامر، طلب حقیقی، تحقّق دارد و گفته می‌شود هیئت امر، دلالت بر طلب می کند- مفادش طلب مطلق است- و در نتیجه، توهم نموده‌اند، طلب حقیقی ۳۸۲]، مفاد هیئت است درحالی که طلب حقیقی، محرّک امر مولاـ هست و مفاد امر و هیئت افعل، انشاء مفهوم طلب ۳۸۳]- وجود انشائی مفهوم طلب- می‌باشد.

تذکّر: همان‌طور که قبلا بیان کردیم گاهی هم حقیقتا هیئت افعل، استعمال می‌شود امّا مولا اصلا اراده و طلب حقیقی ندارد مانند اوامر امتحانی و اعتذاری، و اگر هم بگوئید عنوان مجاز دارد، ممکن است چنین عنوان کنید که: واضع، هیئت افعل را برای انشاء مفهوم طلب، وضع کرده امّا درصورتی که محرّکش طلب حقیقی باشد. بنابراین در هر موردی که طلب حقیقی، تحقّق داشته باشد، عنوان «محرّک» و «داعی» دارد.- نه عنوان موضوع له- و مفاد هیئت، مفهوم طلب است و مفهوم طلب هم، به وسیله، هیئت ایجاد می‌شود، کلّی و دارای اطلاق هست و اطلاق هم قابل تقیید می‌باشد، اگر مولاـ قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نکند از طریق اطلاق- در صورت شک در نفسیّت و غیریّت- استفاده نفسیّت می‌شود پس جواب مصنّف رحمه اللّه نسبت به کلام شیخ اعظم، این است که:

ایشان توهم کرده‌اند وجود طلب حقیقی- در مورد امر- دلیل بر این است که موضوع له امر، طلب حقیقی هست درحالی که طلب

حقیقی، ارتباطی به آن ندارد و موضوع له هیئت، همان مفهوم طلب است و ...

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۶

هـذا اذا کان هناک إطلاق، و اما إذا لم یکن، فلا بد من الإتیان به فیما اذا کان التّکلیف بما احتمل کونه شـرطا له فعلیّا، للعلم بوجوبه فعلا، و إن لم یعلم جهة وجوبه، و إلا فلا، لصیرورة الشّک فیه بدویّا، کما لا یخفی [۱].

قوله: «... و قد تقدّم ۳۸۴] فی مسألة اتّحاد الطّلب و الارادة ما یجدی فی المقام.»

[۱]- گفتیم اگر اصل وجوب شـیء، محرز باشد امّا نفسیّت و غیریّت آن، مشکوک باشد، از طریق اطلاق هیئت، نفسیّت آن را ثابت می‌کنیم گرچه نظر شیخ اعظم برخلاف مصنّف بود.

اکنون متذکّر می‌شویم که آن مطلب درصورتی است که مقدّمات حکمت، تمام باشد، مثلا مولا در مقام بیان تمام خصوصیّات بوده و قرینه‌ای هم بر تقییـد اقامه نکرده امّا چنانچه در موردی مقـدّمات حکمت، تمام نباشـد، فرضا مولا در صـدد است که اصل وجوب شیء را بیان کند، نه نفسیّت یا غیریّت آن را، در این صورت نمی‌توان به اطلاق تمسّک نمود.

سؤال: در مواردی که اصل وجوب شیء مسلّم است امّا نفسیّت و غیریّت آن، مردّد است آیا آن شیء، لازم الاتیان هست یا نه؟

جواب: مسئله دارای دو صورت است:

۱- اگر آن ذی‌المقدمه‌ای ۳۸۵] را که احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیری پیدا کرده، وجوبش فعلی ۳۸۶] باشد، باید آن شـیء را اتیان نمود زیرا آن شـیء را که نمی‌دانید وجوب نفسـی دارد یا غیری، اگر وجوبش نفسی باشد که لازم الاتیان هست و چنانچه واجب غیری باشد چون ذی المقدّمه آن، اکنون وجوب فعلی دارد باید اتیان شود[۳۸۷].

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۷

تذنیبان: الأوّل: لا ریب فی اسـتحقاق الثّواب علی امتثال الأمر النّفسیّ و موافقته، و استحقاق العقاب علی عصیانه و مخالفته عقلا، و اما اسـتحقاقهما علی امتثـال الغیریّ و مخـالفته، ففیه إشـکال، و إن کان التّحقیق عـدم الاسـتحقاق علی موافقته و مخالفته بما هو موافقـة و مخالفـة؛ ضـرورة اسـتقلال العقـل بعـدم الاسـتحقاق إلاـ لعقـاب واحـد، أو لثواب کـذلک، فیما خالف الواجب و لم یأت بواحـدة من مقدّماته علی کثرتها، أو وافقه و أتاه بماله من المقدّمات [۱].

۲- اگر آن ذی‌المقـدّمه‌ای را که احتمـال می‌دهیـد فلاـن شـیء برای آن، وجوب غیری داشـته باشـد، وجوبش فعلی نباشـد[۳۸۸] در حقیقت، شما شک دارید که آیا آن شیء که مردّد بین واجب نفسی و غیری هست اکنون اتیان آن واجب است یا نه.

اگر واجب نفسـی باشد و ارتباطی با آن غیر نداشـته باشد، اکنون لازم التّحصیل است امّا اگر واجب غیری باشد چون ذی‌المقدّمه‌اش فعلاـ وجوب نـدارد، مقـدمه آن‌هم واجب نیست پس کسـی که شاکّ در نفسیّت و غیریّت هست در نتیجه، مردّد است که: آیا الآن اتیان آن شـیء، واجب است یا نه و شکّ او در وجوب فعلی و عدم وجوب فعلی آن شـیء هست و در شبهه وجوبیّه بدویّه، مقتضای اصل برائت، این است که «لا یجب الاتیان به.»

آیا موافقت و مخالفت با امر غیری، موجب استحقاق ثواب و عقاب است

اشاره

[۱]- تردیـدی وجود نـدارد که اگر امر نفسـی، امتثـال شود، عقل، حکم به اسـتحقاق مثوبت می‌کنـد و چنانچه با آن، مخالفت شود،

حکم به استحقاق عقوبت می‌نماید. ضمنا این مطلب، تقریبا مورد تعرّض و بیان تمام اصولیین می‌باشد امّا آنچه که محلّ بحث، واقع شده، این است که:

آیا امتثال امر غیری، موجب استحقاق مثوبت می‌شود و همچنین آیا مخالفت با امر غیری، باعث استحقاق عقوبت می گردد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۹۸

جواب: ابتداء مصنّف فرموده‌اند: «ففیه اشکال» امّا سپس تحقیق مطلب را چنین بیان کرده‌اند:

مخالفت و موافقت امر غیری، موجبی برای استحقاق ثواب و عقاب نیست.

توضیح ذلک: واجبات غیریّه، همان واجبات مقدّمیه هستند که یکی از آثارشان این است که ثواب و عقابی بر موافقت و مخالفتشان مترتّب نمی‌شود یعنی: مقدّمه در عین حال که وجوب غیری دارد اگر کسی آن را اتیان کند مستحق ثواب نیست و چنانچه آن را ترک نماید از نظر ترک واجب غیری، استحقاق عقوبت ندارد و علّتش این است که:

مسأله استحقاق مثوبت و عقوبت، مربوط به قرب و بعد از مولا می‌باشد، آنچه که موجب قرب به مولا شود به تبعش استحقاق ثواب حاصل می گردد و آنچه که باعث بعد از او گردد، مقتضی استحقاق عقوبت است بنابراین استحقاق ثواب و عقاب از آثار و تبعات قرب و بعد از مولا می‌باشد.

سؤال: آیا اتیان «مقدّمه»، موجب قرب به مولا و ترک آن، سبب بعد از مولا هست؟

جواب: خیر، البته بدیهی است که ترک مقدّمه، سبب می‌شود ذی المقدّمه ترک شود و ترک ذی المقدّمه، موجب بعد از مولا می‌شود امّا فعل و ترک مقدّمه- بما هی مقدّمهٔ- اقتضای قرب و بعد از مولا ندارد بنابراین، واجبات غیری نه بر موافقتشان استحقاق مثوبت، ترتّب پیدا می کند و نه بر مخالفتشان استحقاق عقوبت حاصل می‌شود، فرضا کسی که وضو را ترک کرد و به تبعش ترک نماز، تحقق پیدا کرد به او خطاب نمی‌شود «هلا توضّأت» بلکه به او می گویند «هلا صلّیت.»

اگر ذی المقدّمه با انجام ده مقدّمه، اتیان شود، انسان، استحقاق یک ثواب پیدا می کند که آن‌هم مربوط به ذی المقدّمه می‌باشد و چنانچه ذی المقدّمه با ده مقدّمه‌اش ترک شود فقط یک عقوبت برآن مترتّب می‌شود که مربوط به ذی المقدّمه می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۹۹

نعم لا بأس باستحقاق العقوبهٔ علی المخالفهٔ عند ترک المقدّمهٔ، و بزیادهٔ المثوبهٔ علی الموافقهٔ فیما لو أتی بالمقدّمات بما هی مقدّمات له، من باب أنّه یصیر حینئذ من أفضل الأعمال، حیث صار أشقّها، و علیه ینزّل ما ورد فی الأخبار من الثواب علی المقدّمات، أو علی التّفضّل فتأمّل جیّدا، و ذلک لبداههٔ أنّ موافقهٔ الأمر الغیریّ- بما هو أمر لا بما هو شروع فی إطاعهٔ الأمر النّفسیّ- لا توجب قربا، و لا مخالفته- بما هو کذلک- بعدا، و المثوبهٔ و العقوبهٔ إنّما تکونان من تبعات القرب و البعد [۱].

---

[۱]- معنای عبارت مذکور، این است که: استحقاق عقوبت بر مخالفت ذی المقدّمه مترتب می‌شود امّا زمان استحقاق عقوبت، موقعی است که مکلّف، مقدّمه را ترک می کند زیرا با ترک مقدّمه، معقول نیست که ذی المقدّمه وجود پیدا کند مثلا کسی که مستطیع هست و می‌تواند مقدّمات سفر حج را فراهم کند امّا آن را ترک نمود، استحقاق عقوبت او بر ترک حج از زمان ترک مقدّمه، ثابت است و چنانچه شخص عادلی بوده «یصیر فاسقا» درعین‌حال که زمان انجام مناسک حج نرسیده امّا چون او مقدّمات را ترک نموده و در ظرف خودش نمی‌تواند ذی المقدّمه را اتیان کند از هم‌اکنون استحقاق عقوبت دارد.

اشکال: اگر بر موافقت «مقدّمه»، ثوابی مترتّب نمی‌شود پس چرا در بعضی از روایات، مثوبات فراوانی برای بعضی از مقدّمات، ذکر شده از جمله:

الف: ... عن ابی سعید القاضی قال: دخلت علی ابی عبد اللّه علیه السّلام «فی غرفهٔ له فسمعته یقول: من أتی قبر الحسین ماشیا کتب

اللّه له بکلّ خطوة و بکلّ قدم یرفعها و یضعها عتق رقبة من ولد إسماعیل الحدیث ۳۸۹].»

ب: ... عن أبی المنکدر، عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال ابن عبّاس: ما ندمت علی شیء صنعت ندمی علی ان لم احجّ ماشیا لانّی سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول من حجّ بیت اللّه ماشیا کتب اللّه له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قیل: یا رسول اللّه و ما حسنات الحرم؟ قال حسنة الف الف حسنة و قال: فضل المشاة فی الحج کفضل القمر لیلة

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰۰

البدر علی سایر النجوم ۳۹۰] ...»

جواب: ۱- طبق قواعد و از نظر عقل، بر هیچ‌یک از مقدّمات، ثوابی ۳۹۱] مترتب نمی‌شود امّا پروردگار متعال از باب تفضّل و لطفی که نسبت به بندگان خود دارد برای بعضی از مقدّمات، مثوبات فراوانی قرار داده است.

۲- کسی که مقدّمه‌ای را اتیان می‌کند باید بررسی کنیم که هدف او چیست؟ مثلا گاهی فردی لباسش را تطهیر می‌کند امّا تطهیر لباس به خاطر خواندن نماز نیست بلکه به نظافت و طهارت لباس خود، علاقه دارد. امّا گاهی انسان، اوّلین مقدّمه‌ای را که انجام می‌دهد، منظورش توصّل به ذی المقدّمه و نماز هست.

در دو مورد مذکور باید قائل به فرق شد: کسی که به تطهیر لباس، علاقه دارد و نظری به ذی المقدّمه ندارد هیچ‌گونه ثوابی بر عملش مترتّب نیست و استحقاق مثوبت و عقوبت فقط بر فعل و ترک ذی المقدّمه، مترتّب می‌شود امّا کسی که فرضا ده مقدّمه را برای توصّل به ذی المقدّمه انجام می‌دهد و ساعت‌ها وقت خود را مشغول می‌کند، عنوان دیگری به نام شروع در موافقت واجب نفسی و عنوان «اشقّ الاعمال» محقّق می‌شود لذا برای تحقّق عنوان شروع در اطاعت امر نفسی و عنوان «افضل الاعمال احمزها[۳۹۲]»، مسأله زیادی مثوبت مطرح می‌گردد و این مطلب، طبق قاعده و از نظر عقل هم صحیح است.

اینکه در روایات برای مقدّمات مثوباتی ذکر شده، آن مثوبات، مربوط به مقدّماتی هست که برای تحقّق ذی المقدّمه باشد، هر قدمی را که انسان برای زیارت سید الشّهدا علیه السّلام برمی‌دارد، دارای اجر جزیل می‌باشد امّا فرضا کسی که برای سیاحت به عراق و کربلا می‌رود و ضمنا به زیارت ابا عبد اللّه علیه السّلام مشرّف می‌شود، زیارت او با زیارت کسی که از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰۱

اشکال و دفع: امّا الأوّل ۳۹۳]: فهو أنّه إذا کان الأمر الغیریّ بما هو لا إطاعة له، و لا قرب فی موافقته، و لا مثوبة علی امتثاله، فکیف حال بعض المقدّمات؟ کالطّهارات، حیث لا شبهة فی حصول الإطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها [۱].

ابتدای سفر، هر قدمش به منظور رسیدن به آن مرقد مطهّر بوده، متفاوت است و بین آن دو زیارت فاصله کاملا مشهودی وجود دارد.

سؤال: چرا می‌گوئید بر امتثال و مخالفت امر غیری ثواب و عقابی ۳۹۴] مترتّب نمی‌شود و چرا روایات را برآن معنا حمل می‌کنید؟

جواب: بدیهی است که موافقت امر غیری «بما هو امر غیری»- نه به‌عنوان شروع در اطاعت امر نفسی- موجب قرب الی المولی نمی‌شود و همچنین مخالفت امر غیری باعث بعد از مولا نمی‌گردد درحالی‌که استحقاق مثوبت و عقوبت از تبعات قرب و بعد از مولا هست و تا وقتی که قرب الی المولی حاصل نشود استحقاق مثوبتی وجود ندارد و همچنین تا بعد عن المولی محقّق نشود، استحقاق عقوبت مطرح نمی‌گردد.

بیان دو اشکال در مقدمات عبادیّه

[۱]- دو اشکال در باب مقدّمات عبادیّه، مانند طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمم- شده:

۱- شما- مصنّف- فرمودید امر غیری ۳۹۵]- بما هو امر غیری- ثواب و عقابی ۳۹۶] بر موافقت و مخالفتش مترتب نمی‌شود به عبارت دیگر، امتیاز و فرق امر غیری با امر نفسی، این است که در موافقت و مخالفت امر غیری، مسأله استحقاق عقوبت و مثوبت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۲

هذا مضافا إلی أنّ الأمر الغیریّ لا شبههٔ فی کونه توصّلیّا، و قد اعتبر فی صحتها إتیانها بقصد القربهٔ [۱].

مطرح نیست درحالی که بیان شما درباره طهارات ثلاث، صادق نیست و چنانچه کسی آن‌ها را اتیان نماید، موجب قرب الی المولی را فراهم نموده و در بعضی از روایات، نسبت به وضوی تجدیدی، تعبیر به «نور علی نور» شده پس آن‌ها موجب قرب الی المولی و استحقاق مثوبت هستند.

خلاصه اشکال ۳۹۷]: چرا فرمودید بر امر غیری، اثری مترتّب نمی‌شود درحالی که موافقت امر غیری و تحصیل طهارت، موجب قرب به مولا و استحقاق مثوبت است؟

[۱]- ۲- تردیدی نیست که تمام اوامر غیری، توصّلی هستند و منظور از امر توصّلی، این است که در موافقت و اطاعت آن‌ها نیازی به قصد قربت نیست، لزومی ندارد که مأمور به، به امر غیری به داعی امر و قصد قربت، اتیان شود بلکه صرف اتیان مأمور به به هر نیّتی، کفایت می‌کند مثلا پرداخت دین، یکی از واجبات توصّلیّه شرعیّه هست که به هر قصدی- و لو ریاء- ادا شود، کافی است و ذمّه مدیون بری می‌شود. اوامر غیریّه هم توصّلی هستند مثلا طهارت لباس مصلّی یکی از شرائط نماز هست، شما به هر نیّتی لباس خود را تطهیر نمائید، کفایت می‌کند.

اشکال: اوامر غیری بدون تردید، توصّلی هستند و در اوامر توصّلی، نیازی به رعایت قصد قربت نیست امّا این مطلب در مورد طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمّم- صحیح نیست زیرا آن‌ها حتما باید به داعی امر و به قصد قرب، اتیان شوند مثلا اگر کسی بدون

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۳

و أمّا الثّانی ۳۹۸]: فالتّحقیق أن یقال: إنّ المقدّمهٔ فیها بنفسها مستحبّهٔ و عبادهٔ، و غایاتها[۳۹۹] إنّما تکون متوقّفهٔ علی إحدی هذه العبادات، فلا بد أن یؤتی بها عبادهٔ، و إلا فلم یؤت بما هو مقدّمهٔ لها، فقصد القربهٔ فیها إنّما هو لأجل کونها فی نفسها أمورا عبادیّهٔ و مستحبّات نفسیّهٔ، لا لکونها مطلوبات غیریّهٔ [۱].

قصد قربت وضو بگیرد، عملش صحیح نیست و چنانچه با آن حالت، نماز بخواند نمازش مانند صلات بدون قصد قربت و باطل می‌باشد.

خلاصه: چه سبب شده که طهارات ثلاث درعین‌حال که امر غیری دارند و اوامر غیری، توصّلی هستند، مع ذلک در آن‌ها قصد قربت معتبر شده و باید به داعی امر، اتیان شوند؟

جمع‌بندی: در مقدّمات عبادی مانند طهارات ثلاث، دو اشکال به نحو مذکور وجود دارد که باید پاسخ آن را بیان کرد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه برای حلّ اشکال، یک طریق، ارائه نموده و مرحوم شیخ دو راه حل بیان کرده‌اند، ضمنا راه حلّ چهارمی هم از بعضی دیگر نقل شده.

طریق دفع اشکال به نظر مصنّف

[۱]- دفع اشکال: بین طهارات ثلاث و سائر مقدّمات، فرقی هست که: طهارات ثلاث با قطع نظر از مقدمیّتشان ذاتا از عبادات مستحبّه

هستند، وضو، غسل، و تیمّم ۴۰۰] ذاتا عبادت مستحب هستند[۴۰۱] و با همان کیفیّت- با وصف مستحب ذاتی بودن- مقدّمه نماز و

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۰۴

و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى، فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه، حيث أنّه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدّمة، فافهم [۴۰۲][۱].

امثال آن، واقع شده‌اند.

با توجه به نکته مذکور، هر دو اشکال قبلی دفع می‌شود زیرا: علّت ترتّب ثواب بر موافقت و اتیان آن‌ها این است که عبادت و مستحبّ نفسی هستند و همان مستحبّ نفسی با حفظ استحباب نفسی، مقدّمیّت برای نماز دارد به نحوی که اگر کسی جنبه استحباب و عبادیّت آن را رعایت نکند اصلا مقدمه را در خارج اتیان نکرده، غسلات و مسحات که مقدّمه نماز نیست بلکه آن عمل عبادی، مقدّمه نماز هست و برای حفظ عبادیّت آن، لازم است قصد قربت را هم رعایت نمود و وضو را به داعی امرش اتیان کرد، عبادت نیاز به قصد قربت دارد و برآن، مثوبت هم مترتّب می‌شود بنابراین هر دو اشکال- مسأله عدم استحقاق مثوبت و اعتبار قصد قربت- دفع شد.

[۱]- اشکال: اگر شما طهارات ثلاث و وضو را به خاطر عبادیّت ذاتی، مستحب نفسی می‌دانید بنابراین، نباید به داعی امر غیری آن را اتیان کنید بلکه باید به داعی امر استحباب نفسی آن را تحصیل کنید- زیرا عبادیّت آن‌ها به خاطر استحباب نفسی هست- درحالی‌که فقها فرموده‌اند: تحصیل طهارت و وضو به داعی امر غیری کافی هست و قصد امر نفسی در آن‌ها معتبر نیست و این مطلب، کاشف از این است که طهارات ثلاث،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۰۵

دارای امر غیری می‌باشند «فیعود المحذور».

جواب: اینکه دیده‌اید از نظر فقها، تحصیل وضو به داعی امر غیری، کفایت می‌کند، جهتش این است که امر غیری مقدّمی، علّت و واسطه‌ای برای رسیدن به آن استحباب نفسی هست، شما وضو را به داعی امر غیری اتیان می‌کنید، امر غیری هم شما را هدایت و دعوت به مقدّمه می‌کند، بعد از دقّت مشخّص می‌شود که عبادت، مقدّمه نماز، قرار داده شده پس در حقیقت، امر غیری شما را به یک عبادت می‌خواند و اگر امر غیری را نیّت کردید کأنّ با واسطه، آن امر استحبابی نفسی نیّت شده و او شما را تحریک به اتیان متعلّقش نموده.

نتیجتا[۴۰۳] طبق نظر مصنّف اگر کسی وضو را صرفا به داعی امر غیری، اتیان کند- آن امر غیری، عنوان طریقیّت و واسطیّت نداشته باشد- عملش باطل است امّا اگر کسی وضو را به داعی امر غیری تحصیل نماید ولی امر غیری را به منزله مرآتی ببیند، برای رساندن انسان به آن امر استحبابی نفسی، عملش صحیح است.

خلاصه: امتیاز طهارات ثلاث، این است که ذاتا عبادت هستند و امر استحبابی نفسی به آن‌ها تعلّق گرفته منتها این عبادتی که دارای استحباب نفسی هست با حفظ عبادیّت و استحباب نفسی، برای نماز و امثال آن، مقدّمیّت دارد به نحوی که باید برای تحقّق مقدّمه، عبادیّت و قصد قربتش رعایت شود و در نتیجه بر موافقت آن، ثوابت مترتّب می‌شود و این همان راه‌حلّی بود که مصنّف رحمه اللّه انتخاب نموده و پاسخ هر دو اشکال را به نحو مذکور، بیان کرده‌اند. اینک به بیان شیخ اعظم رحمه اللّه می‌پردازیم.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۰۶

و قد تفصّى عن الإشكال بوجهين آخرين: أحدهما ما ملخّصه: إنّ الحركات الخاصّة ربما لا تكون محصّلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدّمة و موقوفا عليها فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو

الموقوف علیه، فیکون عنوانا إجمالیّا و مرآهٔ لها، فإتیان الطّهارات عبادهٔ و إطاعهٔ لأمرها لیس لأجل أنّ أمرها المقدّمی یقضی بالإتیان کذلک، بل إنّما کان لأجل إحراز نفس العنوان، الذی یکون بذاک العنوان موقوفا علیها [۱].

طریق دفع اشکال ۴۰۴] به نظر شیخ اعظم

[۱]- مرحوم شیخ به دو طریق، اشکال مذکور را حل کرده‌اند که با توضیحاتی به بیان آن می‌پردازیم:

الف: عناوینی که متعلّق امر- اعم از نفسی و غیری- قرار می گیرند بر دو گونه هستند:

۱- عناوین غیر قصدیّه: عناوینی می‌باشند که نیازی نیست، مکلّف، آن‌ها را قصد و اراده نماید مثلا اگر غسل ثوب، مأمور به واقع شد، لزومی ندارد که انسان، هنگام تطهیر لباس، نیّت غسل ثوب نماید بلکه به هر کیفیّتی ثوب انسان، مغسول شود، کافی است گرچه با وزش باد، لباس انسان در میان حوضی قرار گیرد و قهرا غسل ثوب، محقق شود.

۲- عناوین قصدیّه: که لازم است، انسان، هنگام اتیان عمل، آن‌ها را قصد نماید مانند عنوان تعظیم و توهین، مثلا صرف قیام نمودن در هنگام ورود فردی به مجلسی، عنوان تعظیم ندارد بلکه اگر انسان، به قصد تعظیم، قیام کند آن عنوان محقّق می‌شود و ...

تمام یا اکثر عبادات از امور قصدیّه هستند مثلا صلات، صرف تحقّق آن حرکات و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۷

افعال نیست بلکه باید آن افعال به قصد صلات اتیان شوند.

گاهی یا اکثر اوقات، عناوین قصدیّه برای ما مشخّص است مانند عنوان صلات امّا گاهی از اوقات، یکی از عناوین قصدیّه، متعلّق امر، قرار می گیرد امّا مستقیما برای ما مشخص نیست تا آن را قصد نمائیم بلکه باید بالواسطه، طریقی پیدا کنیم تا به آن عنوان قصدی برسیم و آن عنوان، تحقّق پیدا کند.

طهارات ثلاث از امور قصدیّه هستند امّا صرف وضو، غسل و تیمّم، یعنی همان غسلات و مسحات، محصّل مقدّمه نیستند بلکه برآن اعمال، عناوینی متعلّق است که محصّل و مؤثّر در حصول مقدّمه هست امّا آن عناوین برای ما مشخّص نیست و اگر می‌دانستیم، مستقیما آن‌ها را قصد می‌نمودیم امّا طریق و راه مشخّص شدن و قصد نمودن عناوین مزبور، این است که:

مثلا وضو را به داعی امر غیری تحصیل نمائیم، شما هم اشکال نکنید که امر غیری، توصّلی هست و لزومی ندارد انسان، آن را به داعی امرش انجام دهد زیرا پاسخ ما، این است که:

کأنّ مجبور هستیم آن اعمال را به قصد قربت و به داعی امر غیری، انجام دهیم، البته نه به خاطر اینکه امر غیری، عبادت است- عبادیّت از طریق مذکور، درست نمی‌شود- بلکه علّتش این است که امر غیری، مکلّف را دعوت به متعلّق خود می کند و متعلّقش همان عنوان قصدی مجهول می‌باشد بنابراین اگر انسان، آن حرکات و افعال را به داعی امر غیری اتیان نمود، کأنّ بالواسطه، آن عنوان متعلّق امر غیری را قصد و ایجاد کرده.

خلاصه: کأنّ برای توصّل به آن عنوان مجهول که از عناوین قصدیّه می‌باشد، مجبور هستیم امر غیری را در نظر بگیریم و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۸

و فیه ۴۰۵]: مضافا إلی أنّ ذلک لا یقتضی الإتیان بها کذلک، لا مکان الإشارهٔ إلی عناوینها التی تکون بتلک العناوین موقوفا علیها بنحو آخر، و لو بقصد أمرها وصفا لا غایهٔ و داعیا، بل کان الدّاعی إلی هذه الحرکات الموصوفهٔ بکونها مأمورا بها شیئا آخر غیر أمرها [انّه غیر واف بدفع إشکال ترتّب المثوبهٔ علیها، کما لا یخفی ۴۰۶] [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه دو اشکال، نسبت به کلام مرحوم شیخ دارند:

۱- شما فرمودید: امر غیری، طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد و افعال و حرکات وضوئی را به داعی امر غیری اتیان می‌کنیم تا ما را به‌عنوان مذکور برساند امّا اشکال ما این است که:

طریق توصّل به آن عنوان مجهول، منحصر به راه شما نمی‌باشد بلکه از طریق دیگر می‌توان به آن عنوان، اشاره کرد، مثلا- هنگام وضو به نحو توصیف می‌گوئیم:

آن وضوی مأمور به، به امر غیری اتیان می‌کنیم و لزومی ندارد قصد قربت و داعی امر را مطرح نمود، شما به هر انگیزه‌ای- و لو خواهش دل- می‌توانید تحصیل وضو نمایید و همان توصیف، شما را به آن عنوان مجهول قصدی می‌رساند زیرا وضوی مأمور به، به امر غیری، دارای همان عنوان قصدی هست که برای شما مجهول می‌باشد، خلاصه اینکه از طریق توصیف به نحو مذکور، می‌توان آن عنوان مجهول را اجمالا نیّت کرد.

۲- برفرض که از اشکال قبل، صرف‌نظر نمائیم، طریق شما برای حلّ مشکل عبادیّت ۴۰۷]- به معنی قصد امر- صحیح است امّا مشکله ترتّب ثواب بر مقدمات عبادی مانند طهارت ثلاث را حل ننمود، خلاصه، اینکه به چه مناسبت بر تحصیل وضو، ثواب

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۹

ثانیهما: ما محصّله أن لزوم وقوع الطّهارات عبادهٔ، إنما یکون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسی بغایاتها، کما لا یکاد یحصل بدون قصد التّقرب بموافقته، کذلک لا یحصل ما لم یؤت بها کذلک، لا باقتضاء أمرها الغیری.

و بالجملهٔ وجه لزوم إتیانها عبادهٔ، إنّما هو لأجل أنّ الغرض فی الغایات، لا یحصل إلا بإتیان خصوص الطّهارات من بین مقدّماتها أیضا، بقصد الإطاعهٔ. و فیه أیضا: انّه غیر واف بدفع إشکال ترتّب المثوبهٔ علیها [۱].

مترتّب می‌شود؟

اشکال: قصد امر غیری- قصد قربت- موجب می‌شود که مکلّف، استحقاق ثواب پیدا کند، همان‌طور که در واجبات توصّلی و ادای دین می‌توان قصد قربت نمود و مستحق ثواب شد.

جواب: شما- شیخ اعظم- برای امر غیری اصالتی قائل نشدید بلکه فرمودید آن امر غیری، جنبه طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد.

اگر عنوانی به نحو مذکور مطرح بود به چه دلیل بر تحقّق عنوان مذکور، ثواب مترتّب می‌شود؟

به عبارت واضح‌تر: در مواردی که امر غیری اصالت پیدا می‌کند و شما نفس آن را در نظر می‌گیرید، در این صورت، مسأله استحقاق مثوبت، صحیح است- مانند تمام واجبات توصّلیّه- امّا در مواردی که امر غیری، اصالت ندارد بلکه طریقی برای رسیدن به آن عنوان مجهول قصدی هست به چه دلیل بر عنوان مذکور، ثواب مترتّب است. بیان شما ثابت نکرد که عنوان مذکور، یک عنوان عبادی و مستحبّ نفسی هست. شما فقط فرمودید امر غیری، طریقی به‌عنوان مذکور است، امّا آیا بر هر عنوانی ثواب مترتّب می‌شود؟

[۱]- ب: طریق دوّمی را که شیخ اعظم برای حلّ اشکال مذکور- در طهارات ثلاث-

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۰

ارائه و اختیار کرده‌اند این است که: عبادیّت طهارات، ارتباطی به امر غیری آن‌ها ندارد و آن امر، مقتضی عبادیّت برای آن‌ها نیست بلکه جنبه عبادیّت طهارات، مربوط به ذی المقدّمه،- مانند نماز و طواف- هست به این نحو که:

همان‌طور که امر متعلّق به ذی المقدّمه و صلات- غایات طهارات سه‌گانه- عبادی هست و تا وقتی که به نحو عبادیّت، تحقّق پیدا

نکند «غرض» از آن، حاصل نمی‌شود[۴۰۸]، در باب طهارات ثلاث هم امر غیری مربوط به آن‌ها، اقتضای عبادیّت نـدارد امّا حصول «غرض» از امر به ذی‌المقـدمه آن‌ها متوقّف بر این است که: از میان مقـدمات صـلات و طواف، آن سه مقدّمه- وضو، تیمّم و غسل- بایـد به‌عنوان عبادیّت، اتیان شوند مثلا اگر وضو و غسل به نحو عبادیّت و با قصد قربت، تحصـیل نشوند، «غرض» از نماز- معراجیّت مؤمن، نهی از فحشا و منکر و ...- حاصل نمی‌شود بنابراین، نفس امر مربوط به آن‌ها نقشی ندارد[۴۰۹].

خلاصه: ملاک و مناط عبادیّت طهارات، مسأله وجود امر غیری نمی‌باشـد بلکه ارتباطی هست که آن‌ها با غرض از نماز و هـدف از امر به صـلات، دارنـد و آن خصوصیّت، این است که: اگر طهارات ثلاث و وضو به نحو عبادی، اتیان نشونـد، نهی از فحشا و منکر، تحقّق پیدا نمی کند. و ...

مصـنّف رحمه اللّه فقط یک اشکال بر بیان شیخ اعظم دارند که: حلّ اشکال به نحو مذکور، مشکله ترتّب ثواب بر طهارات ثلاث را حل نمی کند بلکه فقط مصحّح عبادیّت آن‌ها می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۱

و أمّا ربّما قیل ۴۱۰] فی تصحیح اعتبار قصد الإطاعهٔ فی العبادات، من الالتزام بأمرین:

أحدهما کان متعلّقا بذات العمل، و الثّانی بإتیانه بداعی امتثال الأوّل، لا یکاد یجزی [یجدی فی تصـحیح اعتبارها فی الطهارات، إذ لو لم تکن بنفسـها مقدّمهٔ لغایاتها، لا یکاد یتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغایات، فمن أین یجیء طلب آخر من سـنخ الطّلب الغیری متعلّق بـذاتها، لیتمکّن به من المقدّمـهٔ فی الخـارج. هـذا مع أنّ فی هـذا الالـتزام ما فی تصـحیح اعتبار قصـد الطّاعـهٔ فی العبادهٔ علی ما عرفته مفصّلا سابقا، فتذکّر [۱].

تـذکّر: ایراد مصـنّف، وارد نیست زیرا مرحوم شـیخ در صـدد حـلّ اشـکال عبادیّت طهارات سه‌گانه بوده‌انـد نه مسأله ترتّب ثواب بر آن‌ها.

دفع اشکال به طریق ۴۱۱] دیگر

[۱]- طریق دیگری برای حلّ اشـکال- در مقـدّمات عبادی، ماننـد طهارات ۴۱۲] ثلاث- ارائه شـده که: در مورد هریک از طهارات سه‌گانه، دو امر مطرح هست:

الف: یک امر به ذات وضو- مسحات و غسلات- تعلّق گرفته.

ب: امر دوّمی هم وجود دارد که مفادش این است: وضو و مأمور به به امر اوّل را با قصد قربت و به داعی امر، اتیان کنید.

سؤال: آن دو امر، تعبّدی هستند یا توصّلی؟

جواب: آن دو امر، توصّـلی می‌باشند. علّت توصّلی بودن امر دوّم، این است که قصد امر دوّم، لزوم ندارد و لازم نیست که وضوی به داعی امر را مجموعا به داعی امر دوّم، اتیان کنید. و علّت توصّلی بودن امر اوّل، این است که: اگر امر ثانی نبود، اصلا مسأله قصد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۲

قربت هم مطرح نبود، نتیجه آن دو امر، عبادیّت وضو می‌باشد.

اشـکال: مصـنّف رحمه اللّه اشـکالاتی به بیان مذکور دارند که در بحث تعبّدی و توصّـلی مفصـلا بیان کردیم و همان اشـکالات در بحث فعلی هم جریان دارد لکن ایشان در بحث فعلی، اشکال خاصی دارند که:

امر اوّلی که به ذات وضو- با قطع نظر از قصد قربت- متعلّق شده چگونه امری هست؟

مسلّما می گوئید، امر غیری هست.

در پاسخ شما می گوئیم: امر غیری به مقدّمه، تعلّق می گیرد امّا ذات وضو که مقدّمیّتی برای نماز ندارد بلکه وضوی عبادی، مقدّمه صلات هست، وقتی ذات وضو، مقدّمیّت نداشت، امر اوّل به چه مناسبت به آن متعلّق شده؟

اگر بگوئید: ذات وضو هم مقدّمهٔ المقدمهٔ یا جزء المقدّمه هست، پاسخ ما این است که نمی‌توان جزء مقدّمه را مأمور به به امر غیری دانست زیرا در این صورت باید ده‌ها بلکه صدها امر غیری در مورد وضو، تصوّر نمود که مثلا یک امر غیری، مربوط به غسل فلان نقطه از دست هست، یک امر غیری، مربوط به یک سانت بالاتر از آن هست، یک امر غیری مربوط به قسمتی پائین‌تر از آن می‌باشد درحالی که چنین مطلبی، واقعیّت ندارد بلکه یک امر غیری، مربوط به وضوی عبادی داریم، پس چگونه می‌توان گفت به وضوی غیر عبادی- ذات وضو- امر غیری، متعلّق شده و علّت تعلّق امر غیری به آن چیست؟

خلاصه: ذات وضو[۴۱۳] نمی‌تواند متعلّق امر غیری شود زیرا ملاک امر غیری در آن نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۳

الثانی ۴۱۴]: إنّه قد انقدح ممّا هو التّحقیق، فی وجه اعتبار قصد القربهٔ فی الطّهارات صحّتها و لو لم یؤت بها بقصد التوصّل بها إلی غایهٔ من غایاتها، نعم لو کان المصحّح لاعتبار قصد القربهٔ فیها امرها الغیری، لکان قصد الغایهٔ ممّا لا بد منه فی وقوعها صحیحهٔ، فانّ الأمر الغیری لا یکاد یمتثل إلا إذا قصد التّوصّل إلی الغیر، حیث لا یکاد یصیر داعیا إلا مع هذا القصد، بل فی الحقیقهٔ یکون هو الملاک لوقوع المقدّمهٔ عبادهٔ، و لو لم یقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطّلب بها أصلا [۱].

---

[۱]- «تذنیب» دوّم هم درباره طهارات سه‌گانه هست.

سؤال: آیا کسی که طهارات ثلاث، مانند وضو را تحصیل می‌کند باید یکی از غایات آن‌ها را در نظر داشته باشد. به‌عنوان مثال آیا لازم است تحصیل وضو برای خواندن نماز، طواف و مسّ قرآن مجید و امثال آن باشد به نحوی که اگر هیچ‌یک از آن غایات، منظور نباشد، وضوی انسان، باطل است؟

جواب: بنا بر مبنای ما- در دفع اشکال عبادیّت طهارات- که گفتیم آن‌ها مستحب نفسی و عبادت ذاتی می‌باشند[۴۱۵] در هر لحظه‌ای انسان، بخواهد تحصیل وضو نماید، مانعی ندارد گرچه منظورش اتیان غایات آن، مانند صلات نباشد امّا طبق مبنای کسانی ۴۱۶] که عبادیّت وضو را از طریق امر غیری، تصحیح و بیان نمودند، چگونه می‌توان گفت تحصیل وضو، بدون نظر به غایت و ذی المقدّمه صحیح است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۴

طبق مبنای ایشان- شیخ اعظم- تقریبا دو اشکال، مطرح است که مصنّف رحمه اللّه یکی از آن‌ها را بیان کرده‌اند که:

اگر عبادیّت وضو به خاطر امر غیری مربوط به آن هست، حتّی بعد از زوال که انسان، تحصیل وضو می‌کند باید اراده خواندن نماز[۴۱۷] ظهر را داشته باشد زیرا کسی که امر غیری را در نظر می‌گیرد و وضو را به داعویّت امر غیری، اتیان می‌کند، نباید نسبت به ذی المقدّمه، غافل و بی‌توجّه باشد و آیا صحیح است که او وضو را برای غیر از ذی المقدّمه، اتیان کند؟

داعی او عبارت از امر غیری می‌باشد و امر غیری از نماز، ترشّح شده آن‌وقت چگونه انسان می‌تواند امر غیری مترشّح از نماز را اراده کند درحالی که وضو را برای نماز، تحصیل نمی‌کند لذا طبق مبنای مذکور باید در حال اتیان طهارات ثلاث، مانند وضو، ذی المقدّمه را منظور و وضو را به قصد توصّل به آن، تحصیل نمود.

مصنّف رحمه اللّه: آن امری غیری، اصالت و چندان نقشی ندارد بلکه حقیقت مقدّمیّت- توصّل به ذی المقدّمه از طریق مقدّمه- اصالت دارد. بلکه کسانی که امر غیری را انکار نموده و در بحث مقدّمه واجب، اصلا ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه را قبول ندارند، قصد توصّل و حقیقت مقدمیّت- که حافظ عبادیّت طهارات هست- را پذیرفته‌اند.

جمع‌بندی: طبق مبنای ما، تحصیل وضو در تمام حالات، مستحبّ نفسی و عبادت ذاتی هست امّا طبق سائر مبانی چنین نیست که تقریبا شرح آن،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۵

و هذا[۴۱۸] هو السرّ فی اعتبار قصد التّوصّل فی وقوع المقدّمهٔ عبادهٔ، لا ما توهّم ۴۱۹] من أنّ المقدّمهٔ إنّما تکون مأمورا بها بعنوان المقدمیهٔ، فلا بد عند إرادهٔ الامتثال بالمقدّمهٔ من قصد هذا العنوان، و قصدها کذلک لا یکاد یکون بدون قصد التّوصّل إلی ذی المقدّمهٔ بها، فإنّه فاسد جدّا؛ ضرورهٔ أنّ عنوان المقدمیهٔ لیس بموقوف علیه الواجب، و لا ـ بالحمل الشّائع مقدّمهٔ له، و إنّما کان المقدّمهٔ هو نفس المعنونات بعناوینها الأوّلیّهٔ. و المقدّمیّهٔ إنّما تکون علّهٔ لوجوبها [۱].

بیان شد.

[۱]- توهّم: گفته‌اند مقدّمه درعین‌حال که وجوب غیری دارد امّا آن وجوب به لحاظ عنوان مقدّمیّت هست و اگر از عنوان مذکور، صرف‌نظر کنید اصلا وجوب غیری، مطرح نیست در نتیجه:

اگر شما در مورد وضو از عنوان مقدمیّت، صرف‌نظر کنید. وجوب غیری ندارد درحالی‌که عبادیّت وضو از طریق وجوب غیری، بیان و تصحیح شده پس برای اینکه عبادیّت آن مشکلی نداشته باشد. نیاز به وجوب غیری دارد و برای تصحیح وجوب غیری باید عنوان مقدمیّت که یکی از عناوین قصدیّه هست. وجود داشته باشد و هنگامی که در صدد قصد عنوان مقدّمیت هستید، لا محاله باید به «ذی المقدّمه»- نماز یا سائر غایات- توجّه داشته باشید.

دفع توهّم- مقدّمه: پاسخ متوهّم را ابتدای بحث مقدّمه واجب. بیان کردیم که: عناوین

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۶

بر دو قسم هستند:

الف: عنوان تقییدی، مثلاـ «خمر» یک عنوان تقییدی هست و حکم شارع بر عنوان مذکور مترتّب شده و در هر موردی آن عنوان، ثابت شود، حکم شارع هم ثابت است و هنگامی که عنوان خمریّت، زائل شد- فرضا آن خمر، مبدل به سرکه شد- آن حکم هم منتفی می‌شود.

ب: عنوان تعلیلی: نفس آن عنوان، موضوعیّت ندارد بلکه شبیه دلال و واسطه‌ای بین بایع و مشتری می‌باشد.

در باب تعلّق احکام، عناوینی داریم که احکام را برای موضوعات، ثابت می‌کنند، بدون اینکه دخالتی در موضوعیّت آن‌ها داشته باشند مثلا اگر یکی از اوصاف سه‌گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست متغیّر شد، اثر تغیّر، این است که حکم به نجاست را برای آن آب، ثابت می‌کند امّا نفس تغیّر، موضوع نجاست نیست، بلکه تغیّر، علّت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم «عنوان» مقدّمیّت که علّت وجوب غیری هست، موضوعیّت ندارد زیرا: آنچه که انسان را بر «کون علی السّطح» قادر می‌کند، «عنوان» مقدمیّت نیست بلکه کون علی السّطح، بر نصب سلّم، توقّف دارد نه بر عنوان مقدّمه و همچنین عنوان مقدّمه، انسان را نسبت به صلات، قادر نمی‌کند بلکه وضو، مقدّمه نماز هست و قدرت بر نماز را ایجاد می‌کند بنابراین:

عنوان مقدّمیّت، نقشی ندارد بلکه دارای حیث تعلیلی هست یعنی: سبب می‌شود که وجوب غیری را نسبت به آن چیزهائی که به حمل شایع، مقدّمه هستند، ثابت کند. خلاصه اینکه: نمی‌توان از طریق عنوان مقدّمیت، مسأله عبادیّت را تصحیح نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۷

الأمر الرّابع: لا شبههٔ فی أنّ وجوب المقدّمهٔ بناء علی الملازمهٔ، یتبع فی الإطلاق و الاشتراط وجوب ذی المقدّمهٔ، کما أشرنا إلیه فی

مطاوی کلماتنا، و لاـ یکون مشروطا بإرادته، کما یوهمه ظاهر عبارهٔ صاحب المعالم رحمه اللّه فی بحث الضـد [حیث قال: «و أیضـا فحجّهٔ القول بوجوب المقدّمهٔ علی تقدیر تسلیمها إنّما تنهض دلیلا علی الوجوب، فی حال کون المکلّف مریدا للفعل المتوقّف علیها، کما لا یخفی علی من أعطاها حقّ النّظر» [۱].

وجوب مقدّمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدّمه هست

«نقد و بررسی کلام صاحب معالم»

[۱]- تـذکّر: فعلاـ هم بحث مـا در مقـدّمات مقـدّمه واجب هست و هنـوز بحث نکرده‌ایم که آیـا بین وجوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه هست یا نه؟

یکی دیگر از مقـدّمات بحث مقـدّمه واجب، این است که: اگر قائل به وجوب غیری مقدّمه شده- ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و مقـدّمه را پـذیرفتیم- همان‌طور که مقدّمه، در اصل وجوب، تابع ذی المقدمه هست ۴۲۰] در وصف وجوب- اطلاـق و اشتراط- هم تابع ذی المقـدّمه می‌باشد یعنی اگر وجوب مقدّمه، مطلق باشد، مقدّمه هم واجب مطلق است و چنانچه ذی المقدّمه، واجب مشـروط باشد، مقدّمه هم واجب مشروط می‌باشد.

مثال: نماز ظهر نسبت به وقت، واجب مشروط است یعنی قبل از زوال وجوبی برای آن ثابت نیست، وجوب وضو هم همان‌طور است یعنی باید چنین بگوئیم:

«یجب الوضوء اذا زالت الشّمس» و نمی‌توان گفت: وجوب نماز، مشروط به زوال هست

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۸

امّا وجوب وضو، مشـروط به زوال نمی‌باشد و همچنین اگر ذی المقدّمه، واجب مطلق بود، مقدّمه‌اش هم واجب مطلق است مثلا اگر «کون علی السّطح» به نحو واجب مطلق، وجوب پیدا کرد، مقدّمه‌اش هم که نصب سلّم باشد، واجب مطلق است.

خلاصه: همان‌طور که مقدّمه در اصل وجوب، تابع ذی المقدّمه هست در وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیّت دارد.

سؤال: آیا در مسأله مذکور، مخالفی هم وجود دارد؟

جواب: ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه اللّه مخالف آن مطلب است.

بیـان ذلـک: ایشان در کتاب معالم ۴۲۱] در بحث «ضد[۴۲۲]» به مناسـبت اینکه یکی از پایه‌هـای آن بحث، مسأله مقـدّمیّت هست- ترک ضد، مقدّمه وجود ضد دیگر است- ضمن جواب‌هائی که در برابر مخالفین، بیان کرده، عبارتی آورده‌اند که:

اینکه می گوئیـد مقـدّمه واجب، وجوب دارد مورد قبول مـا نیست مسـأله مـذکور محلّ اختلاف هست و ما هم فعلا بحثی با صاحب معالم نداریم امّا عمده اختلاف ما با ایشان، این است که:

صاحب معالم فرموده‌انـد: برفرض که مقـدّمه، واجب باشد خیال نکنید وجوب آن «مطلق» است بلکه همیشه وجوب مقدّمه، مشـروط هست و شـرطش اراده انجـام ذی المقـدّمه می‌باشـد، اگر آن اراده در شـما تحقّق پیـدا کرد، مقـدّمه، واجب می‌شود و اگر آن اراده، موجود نشد، مقدّمه هم واجب نمی‌شود[۴۲۳].

مثال: اگر شما «کون علی السّطح» را اراده کنید، نصب سلّم، واجب می‌شود و اگر اراده

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۹

و أنت خبیر بأنّ نهوضـها علی التّبعیّهٔ واضح لا یکاد یخفی، و إن کان نهوضـها علی أصل الملازمهٔ لم یکن بهذه المثابهٔ، کما لا یخفی

[۱].

انجام آن را نداشته باشید اصلا مقدّمه، وجوب ندارد پس همیشه و به‌طور کلّی، مقدّمه به نحو واجب مشروط می‌باشد و شرطش اراده انجام ذی المقدّمه هست.

تذکّر: مخفی نماند که وجوب ذی المقدّمه، مشروط به اراده نفس آن نمی‌باشد و چنین نیست که وجوب نماز، مشروط به اراده صلات باشد- بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است یعنی باید اراده کنید و خارجا نماز را اتیان نمائید- به نحوی که اگر مکلّف، اراده انجام نماز را ننماید، کسی نگفته است صلات هم وجوب ندارد بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است امّا از کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که وضو- مقدّمه- درصورتی واجب است که مکلّف، اراده انجام صلات را داشته باشد و چنانچه اراده‌ای نسبت به آن نداشته باشد اصلا وضو، واجب نیست. بنابراین طبق بیان و عبارت ایشان، بین نماز و وضو از نظر اراده، تفاوتی هست که: اراده صلات، شرط وجوب نماز نیست امّا اراده صلات شرط وجوب وضو می‌باشد.

خلاصه: همیشه مقدّمه به نحو واجب مشروط، وجوب دارد و شرطش هم اراده انجام ذی المقدّمه می‌باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: بیان مذکور، واضح البطلان است زیرا: اصل وجوب مقدّمه- مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه- مورد اختلاف و اشکال هست امّا اگر کسی قائل به ملازمه شد، بدیهی است که وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه با یکدیگر تفاوتی ندارد و مقدّمه در وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدّمه می‌باشد، اگر ذی المقدّمه، واجب مطلق هست، مقدّمه، وجوب مطلق دارد و بالعکس- به عبارت دیگر: ذی المقدّمه، نسبت به هر چیزی که مطلق باشد، مقدّمه‌اش هم نسبت به آن چیز، مطلق است و علّتش این است که مقدّمه،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۰

و هل یعتبر فی وقوعها علی صفة الوجوب أن یکون الإتیان بها بداعی التّوصّل بها إلی ذی المقدّمة؟ کما یظهر مما نسبه إلی شیخنا العلامة- أعلی الله مقامه- بعض أفاضل مقرّری بحثه، أو ترتّب ذی المقدّمة علیها؟ بحیث لو لم یترتّب علیها یکشف عن عدم وقوعها علی صفة الوجوب، کما زعمه صاحب الفصول قدّس سرّه أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شیء منهما [۱].

وجوب ترشّحی و تبعی دارد و وجوب ترشّحی نمی‌تواند با «ما یترشّح منه» مخالفتی پیدا کند.

خلاصه: همان‌طور که وجوب صلات و وجوب کون علی السّطح، نسبت به اراده صلات و اراده صعود بر بام، اطلاق دارد و مشروط به اراده نیست، وجوب وضو و همچنین وجوب نصب سلّم از نظر اراده ذی المقدّمه، وجوب مطلق است.

تذکّر: احتمالات دیگری هم در عبارت و کلام صاحب معالم، داده شده ۴۲۴].

قصد توصّل «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه اللّه»

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه بحث دیگری با شیخ اعظم و صاحب فصول قدّس سرّهما دارند که هریک از آن دو بزرگوار، نظری مخالف با یکدیگر دارند و مصنّف هم با آن دو نظر، مخالفت نموده است.

بیان ذلک: بنا بر وجوب مقدّمه- بنا بر ملازمه- چه چیزی واجب می‌شود و وجوب مقدّمی، نسبت به چه امری تحقّق پیدا می‌کند؟

برای پاسخ مسئله، به بیان سه قول می‌پردازیم:

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۲۱

۱- بنا بر آنچه که از تقریرات شیخ اعظم، استفاده می‌شود، ایشان فرموده‌اند:

ذات مقدّمه، واجب نیست بلکه مقدّمه‌ای که همراه با «قصد توصّل» به ذی المقدمه باشد، وجوب دارد[۴۲۵] مثلا نصب سلّم به تنهائی واجب نیست بلکه نصب سلّم با قصد توصّل به ذی المقدّمه، واجب است به نحوی که اگر نصب سلّم به‌عنوان مقدّمیّت برای کون علی السّطح، واقع نشد، وجوب مقدّمی ندارد. البتّه اگر بعدا مانعی هم پیش آید و انسان نتواند ذی المقدّمه را اتیان کند، اشکالی ندارد و همین‌که مکلّف، مقدّمه را به داعی توصّل به ذی المقدّمه، انجام دهد، کفایت می‌نماید.

۲- صاحب فصول رحمه اللّه فرموده‌اند: مقدّمه‌ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجا برآن مقدّمه، ذی المقدّمه، مترتّب شود به نحوی که اگر مقدمه‌ای اتیان شد، نمی‌توان گفت آن مقدّمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدّمه در خارج، واقع می‌شود یا نه؟ اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا کرد کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدّمه هست. فرضا اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه «علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه هست. خلاصه اینکه به نظر ایشان «مقدّمه موصله» واجب است.

۳- مشهور از علما، معتقدند که: «ذات مقدّمه» بدون قید و شرط، واجب است مثلا

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۲۲

الظّاهر عدم الاعتبار: أمّا عدم اعتبار قصد التّوصّل، فلأجل أن الوجوب لم یکن بحکم العقل إلا لأجل المقدّميّة و التّوقّف، و عدم دخل قصد التّوصّل فيه واضح ۴۲۶]، و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلک فی غير المقدّمات العباديّة، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التّوصّل من المقدّمة بلا مخصص ۴۲۷]، فافهم.

نعم انّما اعتبر ذلک فی الامتثال، لما عرفت من انّه لا يكاد يكون الآتی بها بدونه ممتثلا لأمرها، و آخذا فی امتثال الأمر بذيها، فيثاب بثواب أشقّ الأعمال [۱].

نصب سلّم، بدون هیچ قیدی برای کون علی السّطح، واجب است.

[۱]- سؤال: بالاخره بنا بر وجوب مقدّمه، وجوب مقدّمی نسبت به چه چیز، تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر: کدام‌یک از اقوال سه‌گانه مذکور صحیح است؟

جواب: «ظاهر»، این است که قول سوّم، صحیح و بیان شیخ اعظم و صاحب فصول، مردود است و اینک به ترتیب به ردّ آن دو قول می‌پردازیم.

بیان مرحوم شیخ، مردود است، زیرا از نظر عقل، ملاک وجوب مقدّمه ۴۲۸]. همان مقدّمیت هست یعنی بدون مقدّمه نمی‌توان ذی المقدّمه را اتیان نمود زیرا اگر نصب سلّم، تحقّق پیدا نکند، کون علی السّطح محقّق نمی‌شود و اگر وضو تحصیل نشود،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۲۳

امکان تحقّق نماز، وجود ندارد پس ملاک ثبوت ملازمه و وجوب غیری مقدّمه، همان «مقدمیة المقدّمه» هست و قصد توصّل، مدخلیّتی در وجوب مقدّمه ندارد[۴۲۹] و لذا مرحوم شیخ هم اعتراف نموده‌اند که: اگر کسی فرضا مقدّمه ۴۳۰] و نصب سلّم را بدون قصد توصّل اتیان کرد، کافی و مجزی هست ۴۳۱]- لحصول ذات الواجب.

سؤال: علّت کفایت چیست؟ اگر هدف مقدّمیّت و وجوب مقدّمه را تحصیل نمی‌کند پس چرا مجزی هست و اگر تحصیل می‌نماید

پس معلوم می‌شود قصد توصّل، مدخلیّتی ندارد و ملاک، نفس مقدّمیّت است، بنابراین: تخصیص وجوب مقدّمه به خصوص آن مقدّمه‌ای که «قصد به التوصّل من المقدّمة»، بلامخصّص است زیرا وقتی هدف و ذات واجب، تحقّق پیدا کرد، نباید گفت آن مقدّمه، واجب نیست.

قوله: «فافهم.»[۴۳۲]

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۴

فیقع الفعل المقدّمی علی صفة الوجوب، و لو لم یقصد به التّوصّل کسائر الواجبات التّوصّلیّة، لا علی حکمه السّابق الثّابت له، لو لا عروض صفة توقّف الواجب الفعلی المنجّز علیه، فیقع الدّخول فی ملک الغیر واجبا إذا کان مقدّمة لإنقاذ غریق أو إطفاء حریق واجب فعلیّ لا حراما، و إن لم یلتفت إلی التّوقّف و المقدّمیّة، غایة الأمر یکون حینئذ متجرّئا فیه [۱].

---

[۱]- بنا بر مبنای [۴۳۳] ما هر مقدّمه‌ای در هر حال، واجب است خواه مکلّف، قصد توصّل به ذی المقدّمه داشته باشد یا اینکه اصلا توجّهی به قصد توصّل، نداشته باشد. به عبارت دیگر: همان‌طور که در سائر واجبات توصّلی [۴۳۴]، ذات واجب، مقصود است و قصد توصّل در آن‌ها مدخلیّتی ندارد، در محلّ بحث هم ذات مقدّمه و نصب سلّم، واجب است خواه قصد توصّل، مطرح باشد یا نباشد بنابراین: فعل مقدّمی بر صفت وجوب، واقع می‌شود نه بر حکم سابقش مثلا وقتی نصب سلّم، مقدّمه «کون علی السّطح» واقع شد، وجوب غیری، پیدا می‌کند و حکم قبلی آن، منتفی می‌شود- خواه حکم قبلی آن، اباحه باشد یا غیر از آن. این مطلب، زمینه‌ای برای بیان یک فرع فقهی هست.

«فرع فقهی»

ثمره بین نظریّه شیخ اعظم و عقیده مصنّف رحمه اللّه در این فرع فقهی، ظاهر می‌شود که:

فرض کنید مسلمانی در معرض غرق شدن یا مال او در معرض آتش، قرار گرفته و مکلّفی نسبت به آن، توجّه پیدا کرده در این صورت مسلّما انقاذ غریق و اطفاء حریق، وجوب فعلی پیدا می‌کند امّا اگر مقدّمه انقاذ و اطفا، دخول در ملک غیر باشد و طریقی غیر از عبور از ملک مردم نداشته باشد، آن مقدّمه- دخول در ملک غیر- چه حکمی دارد؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۵

کما أنّه مع الالتفات یتجرّأ بالنسبة إلی ذی المقدّمة، فیما لم یقصد التّوصّل إلیه أصلا و أمّا إذا قصده، و لکنّه لم یأت بها بهذا الدّاعی، بل بداع آخر أکّده بقصد التّوصّل، فلا یکون متجرّئا أصلا [۱].

مسئله، دارای صوری هست و طبق نظر شیخ اعظم و مصنّف، احکام مختلفی پیدا می‌کند:

الف: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود اصلا توجّهی به مقدّمیت دخول در ملک غیر- برای انقاذ غریق- ندارد[۴۳۵] و درعین‌حال، وارد آن ملک می‌شود، در این صورت طبق مبنای مرحوم شیخ، ورود در آن ملک بر حرمت اصلی و قبلی خود، باقی هست زیرا او توجّهی به مقدمیّت ندارد تا قصد توصّل به ذی المقدّمه داشته باشد و در نتیجه، آن عمل، واجب غیری نیست و چون واجب غیری نیست بر حکم سابق خود- حرمت محض- باقی هست. امّا طبق مبنای مصنّف که ذات مقدّمه، وجوب غیری دارد، نفس دخول در ملک غیر، دارای وجوب مقدّمی هست- خواه مکلّف، نسبت به مقدّمیت، التفات داشته باشد، خواه توجّهی به آن نداشته باشد- در نتیجه، ورود در ملک غیر، حرام نیست بلکه دارای وجوب غیری می‌باشد منتهی اگر آن مکلّف، توجّه به مقدمیّت، پیدا نکرده و در ذهنش بوده که دخول در ملک غیر، حرام است- با اینکه به حسب واقع، حرام نبوده- در این صورت از نظر حرمت

ورود در ملک غیر، متجرّی محسوب می‌شود مانند کسی که فلان مایع خارجی را به‌عنوان خمر، شرب نموده لکن به حسب واقع، خمر نبوده، در این صورت، آن فرد، متجرّی محسوب می‌شود.

[۱]- ب: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود، التفات به مقدّمیّت دخول.

نسبت به انقاذ غریق- داشته و می‌دانسته که طریق منحصر انقاذ، ورود در ملک غیر است

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۶

امّا منظور او از دخول در ملک غیر، انقاذ غریق نبوده ۴۳۶] بلکه به منظور تفریح، وارد آن ملک شده، در فرض مذکور، طبق مبنای شیخ اعظم، دخول در ملک غیر، حرام و عصیان واقعی هست زیرا به نظر ایشان، آن مقدّمه‌ای واجب است که مکلّف، قصد توصّل به ذی المقدّمه آن داشته باشد و چون مکلّف، چنان قصدی نداشته پس آن مقدّمه هم وجوب غیری ندارد و هنگامی که وجوب مقدّمی نداشت، حرمت قبلی و اصلی ورود به ملک غیر به قوّت خود، باقی هست امّا طبق مبنای مصنّف که ذات مقدّمه، وجوب مقدّمی دارد گرچه انسان، قصد توصّل به ذی المقدّمه را نداشته باشد، دخول در ملک غیر، وجوب غیری دارد و حرمت سابقش منتفی می‌شود امّا آن مکلّف به خاطر عدم قصد امتثال، نسبت به ذی المقدّمه- واجب فعلی و انقاذ غریق- متجرّی محسوب می‌شود زیرا مسلمان مکلّف، وقتی توجه به تکلیف پیدا کرد باید عزم بر امتثال داشته باشد و ...

ج: اگر داعی و انگیزه دخول در ملک غیر، توصّل به ذی المقدّمه و انقاذ غریق نباشد بلکه انسان به منظور دیگری مانند تفریح، وارد ملک غیر می‌شود لکن درعین‌حال، قصد توصّل، محرّک و مؤکّد آن داعی هست، به عبارت دیگر: قصد توصّل، اصالت ندارد بلکه اصالت، مربوط به همان داعی- تفریح- می‌باشد منتها قصد توصّل هم مؤیّد آن داعی بوده به نحوی که اگر قصد توصّل، مطرح نبود، وارد آن ملک نمی‌شد در فرض مذکور، حکم مسئله، چنین است که:

طبق نظر شیخ اعظم که فرموده‌اند: مقدّمه باید به قصد توصّل به ذی المقدّمه، اتیان شود، دخول در ملک غیر که به منظور تفریح بوده بر حکم اصلی و قبلی خود- حرمت- باقی هست و آن فرد به سبب ورود در ملک دیگری، مرتکب حرام شده امّا طبق نظر مصنّف رحمه اللّه نه تنها او مرتکب حرام نشده بلکه هیچ‌گونه تجری- نسبت به مقدّمه یا ذی المقدّمه- از او تحقّق، پیدا نکرده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۷

و بالجملة[۴۳۷]: یکون التّوصّل بها إلی ذی المقدّمة من الفوائد المترتّبة علی المقدّمة الواجبة، لا أن یکون قصده قیدا و شرطا لوقوعها علی صفة الوجوب، لثبوت ملاک الوجوب فی نفسها بلا دخل له فیه أصلا، و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به، کما لا یخفی. و لا یقاس ۴۳۸] علی ما إذا أتی بالفرد المحرّم منها، حیث یسقط به الوجوب، مع أنّه لیس بواجب، و ذلک لأنّ الفرد المحرّم انما یسقط به الوجوب، لکونه کغیره فی حصول الغرض به ۴۳۹]، بلا تفاوت أصلا، إلا أنّه لأجل وقوعه علی صفة الحرمة لا یکاد یقع علی صفة الوجوب، و هذا بخلاف [ما] هاهنا، فإنّه إن کان کغیره مما یقصد به التّوصّل فی حصول الغرض، فلا بد أن یقع علی صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضی فیه بلا مانع، و إلا لما کان یسقط به الوجوب ضرورة، و التّالی باطل بداهة، فیکشف هذا عن عدم اعتبار قصده فی الوقوع علی صفة الوجوب قطعا، و انتظر لذلک تتمّة توضیح [۱].

علّت عدم تجرّی، نسبت به مقدّمه، این است که: آن مقدّمه، اتّصاف به مقدّمیّت و وجوب غیری، پیدا کرده و علّت عدم تجرّی، نسبت به ذی المقدّمه، این است که: مکلّف، قصد توصل به ذی المقدّمه و انقاذ غریق هم داشته امّا قصد توصّل، عامل اصلی انجام مقدّمه نبوده.

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه مجدّدا به تعقیب بحث خود با مرحوم شیخ، پرداخته‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۸

مرحوم آقای آخونـد کأنّ از ایشان سؤال می‌کننـد که: آیا مقـدّمه‌ای که بـدون قصـد توصّل، اتیان شود کافی هست یا نه؟ به عبارت دیگر: نصب سلّمی که قصد توصّل، همراهش نباشد، کفایت می‌کند یا نه؟

جواب: شیخ اعظم، اعتراف کرده‌اند که: اگر مقدّمه، بدون قصد توصّل، اتیان شود، کافی هست ۴۴۰].

قاعدتا هم باید کافی باشد زیرا اگر نصب سلّم، بدون قصد توصّل هم اتیان شود، انسان را قادر بر «کون علی السّطح» می‌نماید.

سؤال: اگر اتیان مقدّمه، بدون قصد توصّل، کفایت می‌کند پس چرا به نظر شـما- شیخ اعظم- وجوب غیری ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر بر یـک عمل اختیاری و غیر حرام، همان اثر واجب، مترتّب می‌شود[۴۴۱]، چرا آن عمل اختیاری و غیر حرام، وجوب پیـدا نکند و نقص آن چیست که وجوب غیری نداشته باشد؟

به عبارت واضح‌تر: نصب سلّم بدون قصد توصّل اگر تمام هدف واجب غیری را تأمین می‌کند پس چرا دارای وجوب غیری نباشد؟

جواب: ممکن است مرحوم شـیخ یـا دیگران چنین پاسـخی را بیان کننـد که: ما مورد- یا مواردی- را به شـما ارائه می‌دهیم که یک شی‌ء، هدف واجب را تأمین کند، بدون اینکه وجوب داشته باشد.

مثـال: مورد واضـح و روشن مسـئله، همـان مثال قبل است که: فرض کنیـد، مسـلمانی در معرض غرق و هلاکت است امّا شـما از دو طریق می‌توانید او را نجات دهید: یکی اینکه وارد ملک غیر شوید و بدون رضایت مالک از آنجا عبور کنید و دیگر اینکه از زمین

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۹

مباح، عبور نمائید و باعث انقاذ غریق شوید.

در فرض مذکور اگر شما طریق دوّم را اختیار کرده و آن غریق را نجات دادید که بحث و مشکلی نداریم امّا اگر کسی از طریق اوّل و راه حرام عبور کرد و غریق را نجات داد، از شما سؤال می‌کنیم که: آیا آن حرمت قبلی، باقی هست یا نه؟

چون طریق انقاذ، منحصر به آن راه نبوده، مسلّما حرمت دخول در ملک غیر به قوّت خود باقی هست.

در فرض مـذکور، دخول در ملـک مردم- عبور از راه حرام و غصبی- درعین‌حـال که حرمتش محفوظ است ۴۴۲]، مع ذلک نتیجه مقدّمه- تمکّن و دسترسی به انقاذ غریق- بر آن، مترتّب شده ۴۴۳].

ممکن است مرحوم شـیخ یا طرفداران نظریّه ایشان، چنین نقضـی بر ما وارد نمایند که: ما یک عمل حرامی را به شـما ارائه دادیم که نتیجه واجب را می‌دهد و درعین‌حال، حرام است پس چرا شما می‌گوئید هر چیزی که نتیجه واجب را می‌دهد باید واجب باشد؟ در فرض مذکور با اینکه مسأله حرمت، مطرح است امّا نتیجه واجب بر آن بار شده، در این صورت است که ما هم ادّعا می‌کنیم، نصـب سلّمی که قصـد توصّـل به آن نشـده «لیس بواجب» امّا اثر واجب ۴۴۴] بر آن بار شـده بنابراین، شـما به‌صورت اعتراض و انتقاد به ما نگوئید که چگونه ممکن است یک شی‌ء غیر واجب، اثر واجب را داشته باشد.

سؤال: آیا طرفداران نظریّه شیخ اعظم می‌توانند چنان ادّعائی علیه مصنّف رحمه اللّه ۴۴۵]

إیضاح الکفایة ؛ ج۲ ؛ ص۳۲۹

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۰

داشته باشند یا نه؟

جواب: در فرض مـذکور که طریق حرامی هم مطرح است، علّت اینکه آن راه حرام ۴۴۶] درعین‌حال که اثر واجب بر آن بار هست- وجوب غیری نـدارد، این است که آن حرمت، مـانع وجوب غیری هست- و ما هم که نمی‌توانیم آن را دفع نمائیم ۴۴۷]- زیرا طریق انقـاذ، منحصـر به راه حرام نیست بلکه دو طریـق- حرام و مبـاح- دارد و حرمت طریـق حرام، مـانع می‌شود که دخول در ملـک غیر، وجوب مقـدّمی، پیدا کند امّا اگر در موردی چنان مانعی نداشتیم مانند نصب سلّم مورد بحث و قصد توصّل به آن نشد و اثر واجب

هم برآن، مترتّب شد، ملاک وجوب غیری هم در آن بود، چه چیز، مانع وجوب غیری نصب سلّم می‌شود؟

آری اگر وجوب غیری، مبتلا به مانع- حرمت- بود آن حرمت، ممانعت از وجوب غیری می‌نمود- همان‌طور که شما در آن مثال، بیان کردید- امّا اکنون که نصب سلّم مباح، گرفتار مانع نیست، و اثر واجب برآن، مترتّب است امّا مکلّف، قصد توصّل به آن ننموده چرا وجوب غیری نداشته باشد و عمده بحث ما- مصنّف- با ایشان در همین مطلب است که:

«وجوب غیری» با تحقّق ملاک و عدم ابتلا به مانع، چرا نباید ثابت باشد.

خلاصه: علّت عدم تحقّق وجوب غیری در مثال شما- طرفداران نظریّه شیخ اعظم- ابتلاء به مانع هست امّا در محلّ بحث چون ابتلاء به مانع، مطرح نیست، حتما باید نصب سلّم- و امثال آن مقدّمه- وجوب غیری پیدا کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۱

و العجب أنّه ۴۴۸] شدّد النّکیر علی القول بالمقدّمة الموصلة، و اعتبار ترتّب ذی المقدّمة علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب ۴۴۹]، علی ما حرّره بعض مقرری بحثه قدّس سرّه بما[۴۵۰] یتوجّه علی اعتبار قصد التّوصّل فی وقوعها کذلک، فراجع تمام کلامه زید فی علو مقامه، و تأمّل فی نقضه و إبرامه [۱].

قوله: «و انتظر لذلک ۴۵۱] تتمة توضیح ۴۵۲].»

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: عجب این است که شیخ اعظم رحمه اللّه در جواب صاحب فصول- که به‌زودی بیان می‌کنیم- برای انکار مقدّمه موصله، اشکالاتی دارند که عین همان‌ها بر کلام خودشان وارد است مثلا در پاسخ صاحب فصول فرموده‌اند: موصله بودن مقدّمه، چه دخالت و خصوصیّتی دارد بلکه ملاک، «مقدّمیّت»- ذات مقدّمه- هست درحالی‌که ما به ایشان- مرحوم شیخ- پاسخ می‌دهیم که: قصد توصّل، چه مدخلیّتی دارد که شما آن را اعتبار کردید بلکه ملاک، «مقدّمیّت» هست و مقدّمیّت، هم با قصد توصّل موجود است و هم بدون قصد توصّل، وجود دارد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۲

و أمّا عدم اعتبار ترتّب ذی المقدّمة علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب، فلأنّه لا یکاد یعتبر فی الواجب إلا ما له دخل فی غرضه الدّاعی إلی إیجابه و الباعث علی طلبه، و لیس الغرض من المقدّمة إلا حصول ما لولاه لما أمکن حصول ذی المقدّمة، ضرورة أنّه لا یکاد یکون الغرض إلا ما یترتّب علیه من فائدته و أثره، و لا یترتّب علی المقدّمة إلا ذلک، و لا تفاوت فیه بین ما یترتّب علیه الواجب، و ما لا یترتّب علیه أصلا، و أنّه لا محالة یترتّب علیهما، کما لا یخفی. و اما ترتّب الواجب، فلا یعقل أن یکون الغرض الدّاعی إلی إیجابها و الباعث علی طلبها، فإنّه لیس بأثر تمام المقدّمات، فضلا عن إحداها فی غالب الواجبات فإنّ الواجب إلا ما قلّ فی الشّرعیّات و العرفیّات فعل اختیاری، یختار المکلّف تارة إتیانه بعد وجود تمام مقدّماته، و أخری عدم إتیانه، فکیف یکون اختیار إتیانه غرضا من إیجاب کلّ واحدة من مقدّماته، مع عدم ترتّبه علی تمامها [تامها] فضلا عن کلّ واحدة منها؟ [۱].

بحث ما با شیخ اعظم، پایان پذیرفت و ثابت کردیم که: ذات مقدّمه، وجوب غیری دارد و «قصد توصّل»، مدخلیّتی در آن ندارد.

مقدّمه موصله

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه»

[۱]- به لحاظ مفصّل بودن بودن بحث ما با صاحب فصول، مجدّدا نظر ایشان را بیان می‌کنیم که: به عقیده ایشان، مقدّمه‌ای واجب

است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجا برآن، ذی المقدّمه مترتّب شود به نحوی که اگر مقدّمه‌ای اتیان شد، نمی‌توان گفت آن مقدّمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدّمه در خارج، واقع می‌شود یا نه اگر ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کرد، کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدمه هست فرضا اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد، کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدّمه،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۳

«علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه هست و خلاصه، اینکه: به نظر ایشان «مقدّمه موصله»، واجب است.

سؤال: آیا بیان و نظر صاحب فصول، صحیح است یا نه؟

جواب: بیان ایشان مردود است منتها مصنّف، ابتدا خودشان دو دلیل بر بطلان کلام صاحب فصول، اقامه و سپس دلیل ایشان را بیان کرده و بعد از آن، جواب از دلیل صاحب فصول را ذکر کرده‌اند.

دلیل اوّل مصنّف بر بطلان کلام صاحب فصول: مقدّمه: «ابتداء باید ملاحظه نمود که غرض و هدف از ایجاب یک شیء[۴۵۳] چیست، به عبارت دیگر: باید توجّه نمود که چه امری سبب شده که نماز را واجب نمایند؟

بعد از دقّت درمی‌یابیم آن چیزی که بنا هست داعی بر ایجاب یکی شیء باشد، مسلّما فائده و خاصیّتی هست که در نفس آن شیء، وجود دارد فرضا اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرّک بر ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

نتیجه: شیء واجب، بدون جهت وجوب پیدا نکرده بلکه به خاطر غرضی بوده و آن غرض هم مربوط به اثر و خاصیّتی هست که در نفس واجب بوده است.»

سؤال: خاصیّت و اثر واجب غیری- مقدّمه- چیست؟

جواب: اثری که بر مقدّمه و نصب سلّم، مترتّب می‌شود، این است که اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السّطح» و ذی المقدّمه پیدا نمی‌کند پس با نصب سلّم، تمکّن بر انجام ذی المقدّمه، حاصل می‌شود. در مقدّمات شرعی هم مطلب، چنین است که: مثلا مکلّف، بدون تحصیل طهارت، متمکّن از اتیان نماز صحیح نیست و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۴

خاصیّت مقدّمیّت وضو، این است که: با تحصیل آن، قدرت بر ایجاد نماز صحیح، حاصل می‌شود.

خلاصه: اثر مقدّمه، این است که انسان عاجز را قادر بر انجام ذی المقدّمه می‌نماید.

سؤال: خاصیّت و اثر مذکور در چه حالتی در مقدّمه، موجود است؟

جواب: در تمام حالات ۴۵۴]، اثر مزبور وجود دارد، خواه مکلّف به دنبال اتیان مقدّمه، ذی المقدّمه را ایجاد نماید یا اینکه اصلا آن را موجود نکند. فرضا به دنبال نصب سلّم، قدرت بر «کون علی السطح» تحقّق پیدا می‌کند خواه مکلّف از آن قدرت، استفاده کند خواه استفاده ننماید.

نتیجه: فائده و خاصیّت اتیان مقدّمه، اختصاص به‌صورت خاصّی ندارد بلکه آن اثر، پیوسته در مقدّمه، موجود است و ایجاب مقدّمه هم به همان منظور است پس باید مقدّمه، وجوب غیری داشته باشد.

اشکال: اثر و فائده مقدّمه، این است که به دنبال آن، ذی المقدّمه حاصل شود- شاید منظور صاحب فصول هم همین مطلب بوده.

جواب: در اغلب ۴۵۵] واجبات ۴۵۶] شرعی و عرفی با اتیان یک یا تمام مقدمات، اثری از نظر ترتّب ذی المقدّمه، بار نمی‌شود و

آنچه که بعد از انجام تمام مقدّمات، مدخلیّت دارد، اراده فاعل هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدّمه را بنماید یا اینکه اصلا اراده اتیان آن را ننماید، مثلا کسی که مستطیع بوده، تمام مقدّمات سفر حج را فراهم نموده و وارد مکّه معظّمه شده، مخیّر است که مناسک حج را انجام دهد[۴۵۷] یا اینکه از انجام آن،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳۵

نعم فیما کان الواجب من الأفعال التّسبیبیّهٔ و التولیدیّهٔ، کان مترتّبا لا محالهٔ علی تمام مقدّماته، لعدم تخلّف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدّمهٔ الموصلهٔ، یستلزم إنکار وجوب المقدمهٔ فی غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلّهٔ التّامّهٔ فی خصوص الواجبات التّولیدیّهٔ [۱].

خودداری کند و چنین نیست که با انجام تمام مقدّمات، مجبور به اتیان مناسک حج باشد و اراده او مدخلیّتی در آن نداشته باشد.

خلاصه: اثر و خاصیّت مقدّمه، محقّق شدن واجب و ذی المقدّمه نیست به عبارت دیگر: غرض اصلی از ایجاب مقدّمه، ترتب واجب نمی‌باشد.

[۱]- آری در تعداد قلیل و نادری از واجبات- افعال تولیدی ۴۵۸] و تسبیبی- به مجرّد اتیان جمیع مقدّمات- اتیان آخرین مقدّمه و آخرین جزء علت تامّه- قهرا ذی المقدّمه، موجود می‌شود[۴۵۹]. فرضا وقتی القاء حطب در آتش، تحقّق پیدا کرد، قهرا احراق محقّق می‌شود و چنین نیست که احراق هم نیاز به اراده مستقیم فاعل داشته باشد بنابراین تنها در افعال و واجبات تولیدی، خاصیّت اتیان مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه هست نه در تمام واجبات شرعی و عرفی.

تذکّر: با توضیحات اخیر، مشخّص شد که لازمه بیان صاحب فصول- پذیرش مقدّمه موصله- این است که: مقدّمات اغلب واجبات، خارج از دائره وجوب باشد و فقط مقدّمات ۴۶۰] واجبات تولیدی و تسبیبی که موصلیّت قهریّه دارند، واجب غیری باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳۶

فإن قلت: ما من واجب إلا و له علّهٔ تامّهٔ؛ ضرورهٔ استحالهٔ وجود الممکن بدونها، فالتّخصیص بالواجبات التّولیدیّهٔ بلا مخصص [۱].

قلت: نعم و إن استحال صدور الممکن بلا علّهٔ، إلا أنّ مبادئ اختیار الفعل الاختیاری من أجزاء علّته، و هی لا تکاد تتّصف بالوجوب، لعدم کونها بالاختیار، و إلا لتسلسل، کما هو واضح لمن تأمّل [۲].

---

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- بالاخره پذیرفتید که در واجبات تسبیبی، علّت تامّه، عنوان موصلیّت دارد ولی ایراد ما این است که: «شیء» هم یکی از مصادیق «ممکن» هست و هر ممکنی نیاز به علّت دارد. همانطور که وجود من و شما محتاج به علّت هست، افعال و اعمال ما هم از ممکنات و محتاج به علّت می‌باشد و شما- مصنّف- که علّت تامّه را از نظر کلام صاحب فصول پذیرفتید باید آن را در تمام موارد، قبول کنید. هر واجبی نیاز به علت تامّه دارد و هر فعلی، «ممکن» و محتاج به علّت هست پس چرا شما فرمودید: خصوص مقدّمات واجبات تسبیبی، وجوب غیری دارد؟ وجهی برای آن تخصیص، وجود ندارد.

[۲]- جواب: کلّی مطلب را قبول داریم که: هر ممکنی محتاج به علّت تامّه هست امّا در محلّ بحث و در اغلب واجبات- به استثنای واجبات تسبیبی- جزء اخیر علّت تامّه، نفس اراده مکلّف هست یعنی: او بعد از اتیان تمام مقدّمات باید اراده انجام ذی المقدّمه را بنماید و چنانچه آن را اراده نکند، ذی المقدّمه، حاصل نمی‌شود مثلا بعد از اتیان تمام مقدّمات نماز باید مکلّف، اراده صلات نماید و الا نماز، محقّق نمی‌شود پس در اغلب واجبات، اراده مکلّف، متمّم علّت تامّه هست به خلاف افعال و واجبات تولیدی که هنگامی که القاء حطب در آتش، محقّق شد، قهرا احراق، حاصل می‌شود، خواه مکلّف، اراده احراق نماید یا ننماید پس فرق بین واجبات تولیدی با سائر واجبات، این است که در اکثر افعال،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۳۷

اراده مكلّف، آخرين جزء علّت هست امّا در افعال تسبيبى اراده انسان، چنان مدخليّتى ندارد.

سؤال: آيا مانعى دارد كه اراده هم در رديف سائر مقدّمات- مانند وضو و غسل- وجوب غيرى داشته باشد؟

جواب: ايشان همان پاسخى را كه در موارد مختلف، بيان كرده فعلا هم به ذكر آن پرداخته‌اند كه:

اراده، داراى مبادى و مقدّماتى هست كه نمى‌توان گفت آن مبادى، اختيارى هستند و لذا وجوب غيرى هم به آن، تعلّق نمى‌گيرد زيرا اگر بنا باشد مبادى اراده، اختيارى باشد، نقل كلام در آن مبادى مى‌شود كه آيا مسبوق به اراده هست يا نه؟ اگر مسبوق به اراده باشد، نقل كلام در آن اراده، مى‌شود و در نتيجه، مستلزم تسلسل مى‌گردد لذا براى اينكه گرفتار تسلسل نشويم، مى‌گوئيم: مبادى اراده، اختيارى نيست و به همين علّت نمى‌توان براى اراده در رديف سائر مقدمات، وجوب غيرى، ثابت نمود زيرا واجب، خواه نفسى باشد يا غيرى بايد از امور اختيارى باشد و همان‌طورى كه امر غير اختيارى نمى‌تواند متعلّق وجوب نفسى، واقع شود، نمى‌تواند متعلّق وجوب غيرى هم قرار گيرد[۴۶۱].

خلاصه بيان مصنّف در جواب از صاحب فصول: فائده مقدّميّت، قدرت بر اتيان ذى المقدّمه هست يعنى: انسان هميشه به دنبال اتيان مقدّمه، قدرت بر انجام ذى المقدّمه پيدا مى‌كند، خواه ذى المقدّمه برآن مترتب شود يا نشود.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۳۸

و لأنّه ۴۶۲] لو كان معتبرا فيه التّرتّب، لما كان الطّلب يسقط بمجرّد الإتيان بها، من دون انتظار لترتّب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه و إيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدّمة، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه، مع أن الطّلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان و المخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميّت احيانا أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها بالضّرورة من هذه الأمور غير الموافقة [۱].

---

[۱]- دليل دوّم مصنّف بر بطلان كلام صاحب فصول: سؤال اوّل: اگر مكلّف، مقدّمه را اتيان- و فرضا نصب سلّم نمود- لكن هنوز ذى المقدّمه را ايجاد نكرده، در اين صورت آيا وجوب غيرى مقدّمه، ساقط شده يا نه؟

جواب: از نظر مقدّمه، و تحقّق نصب سلّم، هيچ‌گونه نقصى وجود ندارد و بدون ترديد، تكليف متعلّق به مقدّمه، ساقط و وجوب غيرى، منتفى شده و غير از تكليف به ذى المقدّمه، وجوب ديگرى وجود ندارد. اگر مقدّمه، قبل از امر مولا نسبت به ذى المقدّمه- كون على السّطح- حاصل شده بود، وجوب غيرى در آن مورد، مطرح نبود اكنون هم كه مكلّف، نصب سلّم نموده، وجوب غيرى مقدّمه، ساقط شده و چنانچه اصلا نصب سلّم، مقدميّتى براى ذى المقدّمه نمى‌داشت، غير از وجوب مربوط به ذى المقدّمه، تكليف ديگرى مطرح نبود پس اكنون هم كه مكلّف، مقدّمه را اتيان نموده، غير از وجوب ذى المقدّمه، طلب و تكليف ديگرى وجود ندارد.

خلاصه: به مجرّد اتيان مقدّمه، مسلّما وجوب غيرى آن، ساقط مى‌شود امّا طبق نظر صاحب فصول نبايد آن وجوب ساقط گردد[۴۶۳].

سؤال دوّم: علّت سقوط وجوب غيرى مقدّمه چيست؟

جواب: سقوط تكليف به يكى از اين سه طريق ممكن است كه:

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۳۹

إن قلت: كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه فى التّوصّليّات بفعل الغير، أو المحرّمات [۱].

۱- گاهی علّت سقوط تکلیف، اتیان مأمور به و موافقت با آن هست.

۲- ممکن است علّت سقوط تکلیف، عصیان مکلّف، نسبت به آن باشد مثلا اگر کسی از زوال شمس تا غروب آفتاب، نماز ظهر را نخواند، تکلیف ادائی او نسبت به نماز ظهر، ساقط می‌شود البتّه بدیهی هست که وظیفه او نسبت به قضاء نماز، تکلیف دیگری می‌باشد.

۳- گاهی علّت سقوط تکلیف، منتفی شدن موضوع آن می‌باشد مثلا انسان، مکلّف به تجهیز، کفن و دفن میّت مسلمان هست حال اگر قبل از تجهیز، آن میّت، طعمه حریق و مبدّل به خاکستر شد و یا اینکه بر اثر سیل، ناپدید گردید و مأیوس از دسترسی به آن شدیم، در فرض مذکور چون موضوع تکلیف، منتفی شده، تکلیف انسان هم ساقط می گردد.

سؤال سوّم: علّت سقوط تکلیف در محلّ بحث- اتیان مقدّمه و نصب سلّم- چیست؟

جواب: مسلّما علّت سقوط تکلیف به خاطر عصیان یا منتفی شدن موضوع تکلیف نیست زیرا عبد، با آن مقدّمه، مخالفتی ننموده و همچنین موضوع آن تکلیف، منتفی نشده بلکه باید گفت علّت سقوط تکلیف، موافقت با آن هست زیرا عبد، آن را اتیان و سلّم را نصب نموده پس نتیجه می گیریم که: وجوب غیری، مربوط به نصب سلّم و ذات مقدّمه هست، ترتّب و انجام ذی المقدّمه، مدخلیّتی در وجوب غیری آن نداشته و این مطلب، همان دلیل دوّم مصنّف در برابر صاحب فصول است که فرموده مقدّمه موصله واجب است.

[۱]- اشکال: راه‌های سقوط تکلیف، منحصر به سه طریق مذکور نیست بلکه راه چهارمی هم برای آن مطرح است که: اگر در موردی، هدف از تکلیف، تحقّق پیدا کرد امّا حصول غرض، ارتباطی به فعل مکلّف نداشت، آن تکلیف ساقط می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۴۰

قلت: نعم، و لکن لا- محیص عن أن یکون ما یحصل به الغرض، من الفعل الاختیاری للمکلّف متعلّقا للطّلب فیما لم یکن فیه مانع، و هو کونه بالفعل محرّما، ضرورهٔ أنّه لا یکون بینهما تفاوت أصلا، فکیف یکون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر؟ [۱].

مثال: لباس مصلّی باید طاهر باشد حال اگر در موردی، لباس نمازگزار، غیر طاهر بود، لازم است که غسل ثوب، محقّق شود چنانچه تطهیر لباس به وسیله فعل شخص دیگری حاصل شود، وظیفه مکلّف، نسبت به غسل ثوب، ساقط می‌شود[۴۶۴] و حتّی اگر غرض از یک تکلیف وجوبی به وسیله فعل محرّمی، حاصل شود، تکلیف ساقط می گردد مثلا- اگر برای انقاذ غریقی ۴۶۵] دو راه- طریق حلال و طریق حرام، مانند عبور از ملک غیر بدون رضایت او- وجود داشت امّا مکلّفی عمدا از طریق حرام، عبور کرد در این صورت، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه، ساقط می‌شود لکن سقوطش به وسیله فعل محرّمی بوده ۴۶۶] بنابراین، ممکن است بگوئیم محلّ بحث هم از این قبیل است که: وقتی مقدّمه و نصب سلّم، تحقّق پیدا کرد- در زمانی که ذی المقدّمه، حاصل نشده- چون هدف از واجب غیری، محقّق شده، لذا وجوب غیری مقدّمه، ساقط می‌شود.

[۱]- جواب: راه اخیر- طریق چهارم سقوط تکلیف- مورد قبول ما هست امّا فائده‌ای برای محلّ بحث ما ندارد.

بیان ذلک: در محلّ بحث، بین (مسأله نصب سلّم) و (مسأله فعل غیر و فعل محرّم)، تفاوتی هست: در موردی که شخص دیگری لباس شما- مصلی- را تطهیر می کند، معقول نیست و معنا ندارد که فعل غیر، متعلّق تکلیف شما قرار گیرد- یعنی شما موظّف باشید که لباستان را دیگری غسل نماید- به عبارت دیگر: صحیح نیست که شارع مقدّس بفرماید:

بر شما واجب است که شخص دیگری لباستان را تطهیر نماید بلکه بر خود

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۴۱

و قد استدلّ صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أنّ التّوصّل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: «و الذى يدلّك على هذا- يعنى الاشتراط بالتّوصّل- أنّ وجوب المقدّمة لمّا كان من باب الملازمة العقليّة، فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور [۱].

مصلّی، واجب است که لباسش را غسل نماید بنابراین، صحیح نیست فعل غیر، متعلّق تکلیف قرار گیرد و همچنین در موردی که انقاذ غریق، دارای دو طریق- حلال و حرام- هست آن طریق حرام و فعل محرّم درعین‌حال که غرض از واجب غیری را تأمین می‌کند، به خاطر وجود مانع- حرمت- نمی‌شود وجوب غیری داشته باشد.

در محلّ بحث، نصب سلّم که فعل اختیاری مکلّف هست- نه فعل غیر- و ابتلاء به مانع ۴۶۷] ندارد و غرض از واجب غیری را تأمین می‌کند، چرا وجوب غیری نداشته باشد لذا باید بگوئیم: دارای وجوب غیری هست و اتیان آن، مسقط وجوب غیری می‌باشد[۴۶۸].

نتیجه: اتیان مقدّمه و نصب سلّم، خواه موصله باشد یا غیر موصله، محصّل غرض هست و نمی‌توان گفت مقدّمه موصله، متعلّق طلب و دارای وجوب غیری هست امّا غیر موصله، فاقد وجوب غیری می‌باشد.

تذکّر: مصنّف دو دلیل در برابر بیان صاحب فصول، اقامه و کلام ایشان را رد نمودند.

ادلّه صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدّمه موصله

اشاره

[۱]- صاحب فصول رحمه اللّه ابتدا، این مطلب را بیان کرده‌اند که: عنوان موصلیّت از قبیل شرط وجود هست و باید تحصیل شود مثلا: «الواجب نصب السّلّم بضميمة كونه موصلا الى الكون على السّطح»، نه اینکه از قبیل شرط وجوب باشد به عبارت دیگر: موصلیّت، مانند طهارت برای نماز هست که بر مکلّف، لازم است آن را تحصیل نماید و مانند

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۴۲

و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحجّ، و أريد المسير الذى يتوصّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصّل به إليه، بل الضّرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التّصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقا، أو على تقدير التّوصّل بها إليه، و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه و وجوب مقدّماته على تقدير عدم التّوصّل بها إليه [۱].

استطاعت ۴۶۹]، نسبت به حج نیست.

صاحب فصول بعد از بیان این مطلب به ذکر سه دلیل بر مدّعای خود پرداخته‌اند که:

۱- اساس بحث ما در مقدّمه واجب، ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه هست و حاکم به آن ملازمه، عقل هست و عقل حکم به وجوب غیری مطلق مقدّمه نمی‌کند بلکه از دید عقل، حکم به ملازمه، بین وجوب مقدّمه و ذی المقدّمه، مربوط به خصوص مقدمات موصله هست.

خلاصه: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدّمه موصله را طرف ملازمه می‌داند و مقدّمه غیر موصله را خارج از طرف ملازمه عقلی می‌داند.

[۱]- ۲: عقل، تجویز می‌کند که: مولای حکیم می‌تواند تصریح کند که: ذی المقدّمه و «کون علی السّطح» مطلوب من هست و همچنین آن مقدّمه و نصب سلّمی مطلوبیّت دارد که به دنبالش ذی المقدّمه محقّق شود و همچنین اگر از آن مولا سؤال شود که اگر به دنبال نصب سلّم، «کون علی السّطح» واقع نشد، آیا آن مقدّمه، مطلوب شما هست یا نه، او می‌تواند بگوید چنان مقدّمه‌ای از

نظر من مطلوبیّت ۴۷۰] ندارد[۴۷۱].

سؤال: اگر مطلق مقدّمه، واجب باشد، آیا صحیح است که مولای حکیم چنان

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۳۴۳

و أيضا حيث أنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التّوصّل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التّوصّل بها إليه و حصوله معتبرا فى مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه، و صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا بمجرّد حصول شىء آخر، لا يريده إذا وقع مجرّدا عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله».

انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علوّ مقامه [۱].

تصریحی نماید؟

جواب: نه تنها عقل، چنان تصریحی را تجویز، می‌نماید بلکه بداهت و ضرورت عرفی حکم به جواز آن می‌نماید که: مولا می‌تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدّمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیّتی ندارد.

البتّه ضرورت عرفیّه، نسبت به این مطلب هم حکمی دارد که: قبیح است مولای حکیم، تصریح و بیان نماید که مثلا «کون على السّطح» مطلوب من است امّا هیچ‌کدام از مقدمات آن، مطلوبیّتی ندارد و از این مطلب قبیح‌تر، اینکه بگوید: مقدّمه موصله، مطلوب من نیست امّا غیر موصله برای من مطلوب است.

نتیجه: جواز تصریح و قبح تصریح به نحو مذکور، دلیل و اماره‌ای بر این است که بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدمه برفرض عدم توصّل، ملازمه نیست.

[۱]- ۳: دلیل دیگر صاحب فصول مراجعه به وجدان هست که: آیا اگر شیء برای خاطر غایتی، مورد طلب و اراده، واقع شد و تحقّق هم پیدا کرد امّا آن هدف برآن، مترتّب نشد، باز هم آن شیء، مورد طلب و علاقه انسان هست یا نه؟

خیر، ذات مقدّمه و نصب سلّم برای مولا- مطلوبیّتی ۴۷۲] ندارد بلکه اراده متعلّق به نصب سلّم برای غایت و «کون على السّطح» می‌باشد و چنانچه آن هدف بر مقدّمه، مترتّب نشود، وجود و عدم مقدّمه از نظر مولا مساوی هست لذا می‌گوئیم: اگر مقدّمه و نصب سلّم به منظور حصول غایتی، متعلّق اراده، واقع شد، وجود آن غایت در مراد مولا مدخلیّت

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۳۴۴

و قد عرفت بما لا مزيد عليه، أنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة، لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حينئذ فى مطلقها، و عدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها [۱].

دارد و ذات مقدّمه، مطلوب او نبوده بلکه مقدّمه‌ای مطلوب است که به دنبالش ذی المقدّمه، تحقق پیدا کند و این مسئله، یک امر وجدانی می‌باشد.

پاسخ مصنّف، نسبت به ادلّه صاحب فصول ۴۷۳]

«بطلان دلیل اوّل»

[۱]- خلاصه دلیل اوّل: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدّمه موصله را طرف ملازمه می‌داند و غیر موصله را خارج از جانب ملازمه می‌شمارد.

پاسخ دلیل اوّل: مناط حکم عقل، مجرّد مقدّمیّت است یعنی: اگر مقدّمه موجود نشود، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کند و ملاک مذکور در تمام مقدّمات، اعمّ از موصله و غیر موصله، تحقّق دارد لذا از نظر عقل، وجوب غیری، عارض تمام مقدّمات می‌شود.

البتّه گاهی بعضی از مقدّمات، مبتلا و گرفتار مانع هستند و لذا نمی‌توانند وجوب غیری پیدا کنند.

مثال: در موردی که انقاذ غریق ۴۷۴]، دارای دو طریق- راه حلال و طریق حرام، یعنی:

عبور از ملک غیر، بدون رضایت او- باشد، آن طریق حرام، درعین‌حال که دارای ملاک مقدّمیّت هست امّا به خاطر ابتلاء به مانع- حرمت- نمی‌تواند متّصف به وجوب غیری

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۵

و قد انقدح منه، أنّه لیس للآمر الحکیم الغیر المجازف بالقول ذلک التّصریح، و أنّ دعوی أنّ الضّرورة قاضیة بجوازه مجازفة، کیف یکون ذا مع ثبوت الملاک فی الصّورتین بلا تفاوت أصلا؟ کما عرفت. نعم إنما یکون التّفاوت بینهما فی حصول المطلوب النّفسی فی إحداهما، و عدم حصوله فی الأخری، من دون دخل لها فی ذلک أصلا، بل کان بحسن اختیار المکلّف و سوء اختیاره، و جاز للآمر أن یصرّح بحصول هذا المطلوب فی إحداهما، و عدم حصوله فی الأخری، بل من حیث أنّ الملحوظ بالذّات هو هذا المطلوب، و إنّما کان الواجب الغیری ملحوظا إجمالا بتبعه، کما یأتی أن وجوب المقدّمة علی الملازمة تبعیّ، جاز فی صورة عدم حصول المطلوب النّفسی التّصریح بعدم حصول المطلوب أصلا؛ لعدم الالتفات إلی ما حصل من المقدمة، فضلا عن کونها مطلوبة، کما جاز التّصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته لو التفت الیها، کما لا یخفی، فافهم [۱].

شود[۴۷۵] امّا در مواردی که مانعی وجود ندارد و حرمت فعلیّه‌ای نسبت به مقدّمه تحقّق ندارد- مانند مقدّمه غیر موصله ۴۷۶]- چرا متّصف به وجوب غیری نشود؟ به عبارت دیگر: وقتی مقتضی در آن، موجود است و مانعی هم مطرح نیست، نمی‌توان گفت بین مقدّمه موصله و غیر موصله، تفاوتی وجود دارد و مقدّمه غیر موصله، وجوب مقدّمی ندارد.

خلاصه: چون‌که از نظر عقل، ملاک و مناط در هر دو قسم مقدّمه، موجود است و فرقی بین آن دو، وجود ندارد، هر دو متّصف به وجوب غیری هستند.

بطلان دلیل دوّم صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- خلاصه دلیل دوّم: برای مولای حکیم، جائز است که تصریح کند: مقدّمه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۶

غیر موصله، مطلوب من نیست و همچنین قبیح است که او تصریح نماید: ذی المقدّمه، مطلوب من می‌باشد امّا هیچ‌یک از مقدّمات آن، مطلوبیّتی ندارد و ...

پاسخ دلیل دوّم: از جواب ۴۷۷] ما نسبت به دلیل اوّل برای شما مشخّص شد که: اگر مولا، حکیم باشد، اهل گزاف‌گوئی نباشد و بخواهد بر مبنای حکمت سخن بگوید، حق ندارد که مقدّمه غیر موصله را از دائره مطلوبیّت، خارج و تصریح کند که مقدّمه غیر موصله، وجوب غیری ندارد[۴۷۸]. و علّتش این است که: عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت، وصف مقدّمه نیست و ارتباطی به آن ندارد و نمی‌توان گفت «مقدّمه»، موصله و غیر موصله هست و آن صفتی را که صاحب فصول برای مقدّمه عنوان کرده، موجب شده به ذهن انسان، خطور کند که مقدّمه بر دو قسم هست و کأنّ غیر موصله، مرتکب جرمی شده که عنوان ایصال بر آن، مترتّب نیست.

سؤال: معنای مقدّمه موصله و غیر موصله چیست؟

جواب: مقدّمه موصله، آن است که در دنبالش ذی المقدّمه، واقع شود امّا باید توجّه نمود که چه کسی ذی المقدّمه را ایجاد می‌کند؟

بدیهی است که مکلّف، آن را اتیان می‌نماید و علتش این است که او عبد مطیعی بوده و بررسی کرده که اگر بعد از انجام مقدّمه، ذی المقدّمه را اتیان نکند، موجب مخالفت با مولا و استحقاق عقوبت می‌شود لذا آن را اتیان نموده، امّا شما بعد از انجام مقدّمه، صفتی به نام

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۷

«موصله» برای آن مقدّمه ترتیب دادید درحالی‌که عنوان مذکور، حقیقتا ارتباطی به مقدّمه ندارد بلکه مربوط به حسن اختیار مکلّف می‌باشد.

البته همین نکته در مقدّمه غیر موصله هم موجود است که: موصله نبودن، ارتباطی به مقدّمه ندارد بلکه مربوط به مکلّف هست، چون او خوفی از استحقاق عقوبت نداشته و روح اطاعت در او قوی نبوده، ذی المقدّمه را اتیان نکرده و در نتیجه شما عنوان «غیر موصله» را برای آن مقدّمه انتخاب کردید درحالی‌که نقصی در مقدّمه نبوده و هرچه هست، مربوط به سوء اختیار مکلّف می‌باشد.

نتیجه: عنوان موصلیّت و عدم موصلیّت، ارتباطی به مقدّمه و مقدمیّت ندارد بلکه نصب سلّم در هر دو صورت یکسان و مساوی هست.

با توجّه به نکته مذکور، چگونه مولای حکیم می‌تواند چنان تفکیکی بین اقسام مقدّمه قائل شود و بگوید مقدّمه غیر موصله برای من مطلوبیّتی ندارد. آیا در نصب سلّم، نقصی وجود دارد که در یک صورت، مطلوب غیری مولا باشد و در صورت دیگر، مطلوب او نباشد؟

خلاصه: مولای حکیم غیر مجازف نمی‌تواند چنان تفکیکی قائل شود.

آری مولا در مورد مقدّمه غیر موصله می‌تواند چنین تصریحی به عبد نماید که: به هدف اصلی و مطلوب نفسی که فرضا «کون علی السّطح» بود، نرسیدی لکن این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد و صحبت ما درباره مطلوب و واجب نفسی نمی‌باشد بلکه بحث ما درباره مقدّمه و واجب غیری هست.

تذکّر: از یک جهت می‌توان با صاحب فصول، مماشات نمود که برای بیان آن به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم:

مقدّمه: در مباحث آینده خواهیم گفت که واجب، دارای اقسامی هست:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۸

الف: واجب تبعی. ب: واجب اصلی.

واجب اصلی ۴۷۹]: آن است که مولا- آن را مورد التفات قرار داده، به خصوصیّاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیّت آن داشته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب و اراده مستقل به آن متعلّق نموده.

واجب تبعی: آن است که نفس شیء اصلا مورد توجّه مولا قرار نگرفته اما در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلّق اراده به آن چیز، این است که آن شیء- غیر ملحوظ- هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن تعلّق گرفته.

مثال: مولا «کون علی السّطح» را واجب نموده بدون اینکه توجّهی به مقدّمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصلا خارج از اراده مولا- باشد بلکه اراده او به آن، تعلّق گرفته، منتها اراده تبعی که مبادی آن به نحو تفصیل حاصل نشده. بنابراین، معنای واجب تبعی، چنین است که اگر مولا توجّهی به آن می‌نمود، تصریح به وجوبش می‌کرد امّا فعلا هم که توجّهی به آن ننموده، عقل، حکم به وجوب آن می‌کند و این مطلب در تمام واجبات غیری، صادق است.

با توجّه به مقدّمه مذکور، نتیجه می گیریم که: واجب غیری و مقدّمی، دارای دو عنوان می‌باشد: الف: واجب غیری. ب: واجب تبعی- که مورد التفات مولا نیست لکن در حقیقت، اتّصاف به وجوب دارد.

طبق مبنا و بیان مذکور می‌توان با صاحب فصول، مماشات کرد و چنین گفت که: اگر مولا صحنه خارج را بررسی کرد و دید ذی المقدّمه، وجود خارجی پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، محقّق نشده زیرا آنچه که مطلوب نفسی او

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۹

إن قلت: لعلّ التّفاوت بینهما فی صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصلیّة دون الأخری، أوجب التفاوت بینهما فی المطلوبیة و عدمها، و جواز التّصریح بهما، و إن لم یکن بینهما تفاوت فی الأثر، کما مرّ [۱].

بوده، وجود پیدا نکرده و مطلوب غیری او هم گرچه در خارج، واقع شده لکن اصلا مورد التفات او نبوده و لذا به خاطر عدم توجّه او به اصل مقدّمه، می‌تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، واقع نشده پس با فرض تبعیّت، چنان تصریحی از ناحیه مولا جائز است امّا فائده‌ای ندارد[۴۸۰].

قوله: «کما جاز التّصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته لو التفت الیها کما لا یخفی فافهم [۴۸۱].»

اگر مولا به مقدّمه، توجّه و مشاهده نمود که حاصل شده امّا ذی المقدّمه تحقّق پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید مطلوب غیری من حاصل شده البته فائده‌ای بر آن، مترتّب نیست.

[۱]- اشکال: بالاخره مقدّمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- هست و شاید آن دو قسم از نظر مولا متفاوت باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵۰

قلت: إنّما یوجب ذلک تفاوتا فیهما، لو کان ذلک لأجل تفاوت فی ناحیة المقدّمة، لا فیما إذا لم یکن فی ناحیتها أصلا- کما هاهنا- ضرورة[۴۸۲] أنّ الموصلیّة إنّما تنتزع من وجود الواجب، و ترتّبه علیها من دون اختلاف فی ناحیتها، و کونها فی کلا الصّورتین علی نحو واحد و خصوصیة واحدة، ضرورة أنّ الإتیان بالواجب بعد الإتیان بها بالاختیار تارة، و عدم الإتیان به کذلک أخری، لا یوجب تفاوتا فیها، کما لا یخفی [۱].

به عبارت دیگر: شاید تفاوت بین دو قسم مقدّمه در این جهت که صحیح است یکی از آن‌ها اتّصاف به موصلیّت پیدا کند و دیگری نتواند متّصف به عنوان موصلیّت شود، سبب شده که مولا بگوید: مقدّمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیّتی ندارد گرچه در نتیجه مقدّمیّت هم حق با شما هست- فرقی بین آن دو قسم نیست- لکن نفس عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت از نظر مطلوبیّت و عدم مطلوبیّت، موجب تفاوت است.

[۱]- جواب: اگر مقدّمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- باشد، عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت، موجب تفاوت در مطلوبیّت و عدم مطلوبیّت می‌شود لکن به عقیده ما هیچ گونه تفاوتی در ناحیه مقدّمه، وجود ندارد و موصلیّت و غیر موصلیّت، مربوط به حسن و سوء اختیار مکلّف است و ارتباطی به مقدّمه ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵۱

و أمّا ما أفاده قدّس سرّه من أنّ مطلوبیّة المقدّمة حیث کانت لمجرّد التّوصّل بها، فلا جرم یکون التّوصّل بها إلی الواجب معتبرا فیها.

ففیه: إنّه إنّما کانت مطلوبیّتها لأجل عدم التّمکن من التّوصّل بدونها، لا لأجل التّوصّل بها، لما عرفت من أنّه لیس من آثارها، بل مما یترتّب علیها أحیانا بالاختیار بمقدّمات أخری، و هی مبادئ اختیاره، و لا یکاد یکون مثل ذا غایة لمطلوبیّتها و داعیا إلی إیجابها [۱].

بطلان دلیل سوّم صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- دلیـل سوّم: مطلوبیّت مقـدّمه، غیری و برای توصّـل به ذی المقـدّمه هست پس می‌توان چنین گفت که: غایت و نتیجه مطلوبیّت مقـدّمه، ترتّب ذی المقـدّمه بر مقدّمه می‌باشد و صاحب فصول به دنبال آن صـغرا، ضابطه‌ای بیان کرده‌اند که: نفس تحقّق غایت در مطلوبیّت، مدخلیّت دارد و اگر شـیء برای غایتی واجب شد، معنایش این است که آن شیء به تنهائی وجوب و مطلوبیّت ندارد بلکه وجود آن غایت به‌صورت قید و شـرط در دائره مطلوبیّت، دخیل است و اگر از ما سؤال کنند چه چیز، مطلوب هست، نمی‌توانیم آن شیء را خالیـا عن الغایهٔ به‌عنـوان مطلوبیّت، بیـان کنیم بلکه بایـد بگوئیم آن شـیء مقیّـد به ترتّب غـایت، مطلوبیّت دارد پس نـتیجه می گیریم:

ذات مقـدّمه، مطلوبیّت نـدارد بلکه آن غایت، ترتّب ذی المقـدّمه هست و ترتّب آن در مطلوبیّت، دخیل است لـذا به‌صورت قیـد در دائره مطلوبیّت، وارد می‌شود یعنی باید بگوئید مطلوب غیری: عبارهٔ عن المقدّمهٔ المقیّدهٔ بترتّب ذی المقدّمهٔ علیها.

پاسـخ دلیل سوّم: مصـنّف رحمه اللّه دو جواب از اسـتدلال صاحب فصول، بیان کرده‌انـد، گرچه ظاهر عبارت ایشان، چندان ظهوری در بیان و ارائه دو پاسخ ندارد امّا چنانچه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۲

دقّت کنیم، مشخّص می‌شود که ایشان ابتداء، صغرا را منع نموده و در جواب دوّم به منع کبرا پرداخته‌اند.

الف: منع صـغرا: اصـلا قبول نـداریم که مقـدّمه برای توصّـل به ذی المقـدّمه، واجب شـده باشـد و در دلیـل اوّلی که خودمـان، علیه صاحب فصول، اقامه نموده، بیان کردیم که: هر واجبی باید برای اثر و فائده‌ای که بر خودش مترتّب می‌شود، واجب باشد[۴۸۳].

شما وجدانا ملاحظه کنید که چه اثری بر وجوب مقدّمه، مترتّب هست؟

اثر وجوب مقـدّمه، تحقّق ذی المقـدّمه نیست بلکه اثر و فائـده‌اش این است که مکلّف بعـد از تحقّق مقـدّمه می‌تواند ذی المقدّمه را اتیان نمایـد و به تعبیر علمی، شـما به وسـیله مقـدّمه، «تمکّن» از ایجاد ذی المقدّمه، پیدا می کنید[۴۸۴]، فرضا اگر انسان، نصب سلّم ننمایـد، قـدرت بر «کون علی السّطح» پیـدا نمی کند و همچنین اگر مکلّف، طهارت را تحصـیل ننماید، متمکّن از اتیان نماز صـحیح نمی‌شود.

خلاصه: شـما- صاحب فصول- نبایـد بگوئید مقدّمه برای «توصّل»، واجب شده بلکه باید گفت مقدّمه برای تمکّن از توصّل، واجب گشته و بین آن دو، کاملا تفاوت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۳

و صـریح الوجدان إنّما یقضـی بأنّ ما أرید لأجل غایهٔ، و تجرّد عن الغایهٔ بسـبب عدم حصول سائر ما له دخل فی حصولها[۴۸۵]، یقع علی ما هو علیه من المطلوبیّـهٔ الغیریّهٔ، کیف؟ و إلاّ[۴۸۶] یلزم أن یکون وجودها من قیوده، و مقدّمـهٔ لوقوعه علی نحو یکون الملازمهٔ بین وجوبه بـذاک النّحو و وجوبهـا. و هو کما تری ۴۸۷]، ضـرورهٔ أنّ الغایـهٔ لا تکاد تکون قیـدا لذی الغایهٔ بحیث کان تخلّفها موجبا لعـدم وقوع ذی الغایـهٔ علی ما هو علیه من المطلوبیّهٔ الغیریّهٔ، و إلا یلزم أن تکون مطلوبهٔ بطلبه کسائر قیوده، فلا یکون وقوعه علی هذه الصّفهٔ منوطا بحصولها، کما أفاده [۱].

---

[۱]- ب: منع کبرا: بحث قبلی مصنّف، با صاحب فصول رحمهما اللّه در رابطه با منع صغرا بود یعنی: قبول نداریم که غایت از ایجاب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه باشد امّا بحث فعلی ایشان این است که: می‌پذیریم که غایت، توصّل باشد لکن شما- صاحب فصول- چه

استفاده‌ای از آن می‌نمائید؟

آیا مقصودتان این است که اگر شیء به خاطر غایتی واجب شد، وجود آن غایت هم به نحو قیدیّت در واجب، اخذ می‌شود، یعنی اگر مقدّمه‌ای به خاطر ترتّب ذی المقدّمه، واجب شد، معنایش این است که: مقدّمه به تنهائی واجب نیست بلکه مقدّمه مقیّد به ترتّب

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵۴

ذی المقدّمه، وجوب دارد؟

پاسخ ما- مصنّف- این است که چه دلیلی برآن، وجود دارد، آنچه که روی تسلّم، ثابت می‌باشد، عبارت از این است که: «المقدّمة صارت واجبة» و غایت وجوبش هم بنا بر قول شما ترتّب ذی المقدّمه هست، امّا چرا ترتّب ذی المقدّمه در ردیف نفس مقدّمه، مدخلیّت در واجب داشته باشد به نحوی که واجب مقدّمی، مقیّد شود و بگوئید «لیست المقدّمة بذاتها واجبة» بلکه مقدّمه مقیّد به ترتّب ذی المقدّمه، واجب است.- چه دلیلی برآن دارید؟

اگر «ترتّب» عنوان غائیت، پیدا کرد چه ملازمه‌ای هست بین اینکه غایت باشد و بین اینکه در واجب، مدخلیّت داشته باشد، یعنی واجب، مقیّد باشد، مانند صلات که مقیّد به طهارت هست- در محلّ بحث هم مقدّمه، مقیّد به ترتّب ذی المقدّمه باشد و به آن مقیّد، وجوب غیری تعلّق گرفته باشد.

مصنّف رحمه اللّه: علاوه بر اینکه بین آن دو، ملازمه‌ای نیست، اصلا چنان مطلبی، غیرممکن و مستحیل است و علّتش این است که: اگر ترتّب ذی المقدّمه به‌عنوان غایت و قیدیّت در وجوب مقدّمه، مدخلیّت داشته باشد به نحوی که اگر از شما سؤال کنند واجب غیری کدام است، جواب می‌دهید که: مقدّمه به قید ترتّب و به قید تحقّق ذی المقدّمه، واجب است. و نتیجه بیان مذکور، این است که نفس تحقّق ذی المقدّمه به‌عنوان قید واجب غیری، وجوب غیری پیدا کند یعنی همان‌طور که نصب سلّم، وجوب غیری دارد- چون ذات مقیّد هست- اگر ذات مقیّد، وجوب غیری پیدا کرد، قید آن‌هم که عبارت از تحقّق ذی المقدّمه هست، دارای وجوب غیری و نتیجه‌اش این می‌شود که: نفس ذی المقدّمه به‌عنوان اینکه ذی المقدّمه هست، وجوب نفسی دارد و درعین‌حال دارای وجوب غیری ۴۸۸] هم هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵۵

و لعلّ منشأ توهمه، خلطه بین الجهة التّقییدیّة و التّعلیلیّة، هذا مع ما عرفت من عدم التّخلف هاهنا، و أنّ الغایة إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التّوصّل إلی المطلوب النّفسی، فافهم و اغتنم [۱].

سؤال: آیا امکان دارد که ذی المقدّمه، هم وجوب غیری داشته باشد و هم وجوب نفسی؟

جواب: مستحیل است، زیرا اگر ترتّب ذی المقدّمه، غایت شد، وجود آن غایت نمی‌تواند در واجب غیری، دخیل باشد به نحوی که وجوب غیری، شامل وجود قید هم بشود و تحقّق ذی المقدّمه، وجوب غیری پیدا کند بنابراین، نتیجه اخذ غایت در وجوب مقدّمه، این می‌شود که: ذی المقدّمه، دارای دو وجوب شود، به‌عنوان ذی المقدّمه، واجب نفسی شود و درعین‌حال، واجب غیری هم باشد[۴۸۹]

[۱]- سؤال: منشأ توهم صاحب فصول رحمه اللّه چه بوده است؟

جواب: شاید برای ایشان بین جهت تعلیلی و تقییدی، خلطی واقع شده.

بیان ذلک: در جواب دوّم- منع کبرا- فرضا قبول کردیم که مقدّمه، برای ترتّب ذی المقدّمه واجب شده امّا عنوان ترتّب، تعلیلی هست یعنی: علّت وجوب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه هست لکن شما نمی‌توانید به ترتّبی که دارای عنوان تعلیلی هست، عنوان

تقییدی بدهید، ترتّب را در دائره واجب غیری قرار دهید و بگوئید واجب غیری، مقیّد است.

مثلا-اگر یکی از اوصاف سه‌گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست، متغیّر شد، اثر تغیّر، این است که حکم به نجاست را برای آن ثابت می‌کند امّا نفس تغیّر، موضوع نجاست نیست بلکه تغیّر، علّت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم مسأله ترتّب ذی المقدّمه، حیث و جهت تعلیلی دارد یعنی: «ترتّب

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۶

ثمّ إنّه ۴۹۰] لا شهادهٔ علی الاعتبار[۴۹۱] فی صحّهٔ منع المولی عن مقدّماته بأنحائها، إلا فیما إذا رتّب علیه الواجب لو سلم أصلا، ضرورهٔ أنّه و إن لم یکن الواجب منها حینئذ غیر الموصلهٔ، إلا أنّه لیس لأجل اختصاص الوجوب بها فی باب المقدّمهٔ، بل لأجل المنع عن غیرها المانع عن الاتّصاف بالوجوب هاهنا، کما لا یخفی [۱].

ذی المقدّمهٔ صار علّهٔ لوجوب المقدّمهٔ» امّا وجوب، عارض نفس مقدّمه هست نه اینکه عارض مقدّمه مقیّده به ترتّب ذی المقدّمه باشد.

خلاصه: صاحب فصول رحمه اللّه خیال کرده‌اند که اگر چیزی جهت تعلیلی پیدا کرد، به صورت قیدیّت در موضوع و متعلّق حکم، مدخلیّت پیدا می‌کند درحالی‌که هیچ مدخلیّتی در متعلّق حکم ندارد بلکه آن شیء فقط واسطه‌ای برای ثبوت حکم هست.

قوله: «... مع ما عرفت من عدم التّخلّف هاهنا ...»

کأنّ مصنّف، پاسخ اوّل- منع صغرا- را تکرار نموده‌اند که: اشتباه نکنید، مطالبی را که ما بیان کردیم فرضی بود و الا غایت، ترتّب ذی المقدّمه نیست بلکه هدف از مقدّمه، این است که مکلّف با اتیان آن، قدرت بر انجام ذی المقدّمه پیدا کند که این مطلب را قبلا[۴۹۲] به نحو مشروح، بیان کردیم.

دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدّمه موصله

[۱]- دلیل چهارمی به نفع صاحب فصول- بر وجوب خصوص مقدّمه موصله- بیان شده.

توضیح ذلک: آیا جائز است مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم کند یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۷

به نظر مستدل، مانعی ندارد که مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم نماید و مثلا بگوید:

هر مقدّمه‌ای که در دنبالش ذی المقدّمه، تحقّق پیدا نکند، حرام است و تحریم مولا-دلیل بر این است که مقدّمات غیر موصله، واجب نیست.

سؤال: چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

جواب: جائز و معقول نیست که مولا مقدّمات موصله را تحریم نماید- و بگوید: هر مقدّمه‌ای که در دنبالش ذی المقدّمه، اتیان شود، حرام است- امّا تحریم مقدّمات غیر موصله، مانعی ندارد و تحریم مولا- دلیل بر این است که: ملاک وجوب مقدّمی در مقدّمات موصله، تحقّق دارد امّا غیر موصله، فاقد ملاک وجوب هست.

سؤال: آیا دلیل مذکور از نظر دلالت بر وجوب مقدّمه موصله، تمام است یا نه؟

جواب: الف: اگر قبول کنیم که جائز است مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم نماید و کلام شما- مستدل- را بپذیریم، نتیجه دلخواه شما بر آن، مترتّب نمی‌شود.

توضیح ذلک: اگر مولا بگوید مقدمات غیر موصله، حرام است ما هم می‌گوئیم فقط مقدمات موصله، واجب است امّا ثمره آن با

نتیجه بیان شما، مختلف است زیرا در فرض مذکور، مقدّمه موصله، واجب می‌شود و غیر موصله واجب نمی‌شود امّا علّتش این است که مولا آن را تحریم کرده نه، «به خاطر اینکه ملاک وجوب غیری در آن، تحقّق ندارد.»

همان‌طور که قبلاـ بیان کردیم اگر انقاذ غریق و حفظ نفس محترم، دارای دو طریق- حلال و حرام، یعنی عبور از ملک غیر، بدون رضایت او- باشد، آن طریق حرام، وجوب غیری و مقدّمی ندارد امّا علّتش، نداشتن ملاک مقدّمیّت نیست بلکه به خاطر ابتلاء به مانع- حرمت- وجوب مقدّمی پیدا نمی‌کند[۴۹۳].

در محلّ بحث هم اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید ما هم می‌گوئیم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵۸

مع أنّ فی صحّة المنع عنه کذلک نظرا[۴۹۴]، وجهه أنّه یلزم أن لا یکون ترک الواجب حینئذ مخالفة و عصیانا، لعدم التّمکن شرعا منه، لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتیان به. و بالجملة یلزم أن یکون الإیجاب مختصا بصورة الإتیان، لاختصاص جواز المقدّمة بها و هو محال ۴۹۵] فإنّه یکون من طلب الحاصل المحال، فتدبّر جیّدا [۱].

مقدمات غیر موصله حرام است لکن علّتش این است که آن حرمت، مانع تحقّق وجوب غیری می‌شود و الا ملاک مقدّمه در تمام اقسام، اعمّ از موصله و غیر موصله، وجود دارد.

[۱]- ب ۴۹۶]: اصلا قبول نداریم که صحیح باشد مولا مقدمات غیر موصله را- به‌عنوان غیر موصله- تحریم نماید.

گاهی مولا مقدّمه‌ای را به‌عنوان دخول در ملک غیر، تحریم می‌کند که بحث و مشکلی نداریم. امّا او حق ندارد و صحیح نیست که بگوید: «المقدمة الغیر الموصلة حرام» زیرا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵۹

مستلزم تالی فاسد می‌باشد. که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: تذکّر: خارجا می‌دانیم که مقدّمه‌ای می‌تواند وجوب غیری داشته باشد که «جائز» باشد اگر مقدّمه‌ای حرام و مبتلای به مانع شد، نمی‌تواند وجوب غیری پیدا کند پس شرط وجوب غیری مقدّمه، این است که حرام نباشد و الا آن حرمت، مانع وجوب غیری می‌شود.

اکنون مولا فرموده، مقدّمه غیر موصله حرام است، ما در صدد هستیم که ابتدا، برای سائر مقدّمات، جواز اتیان، ترتیب دهیم سپس وجوب غیری، تحقّق پیدا کند، به عبارت دیگر: مقدّماتی که غیر موصله نیستند- مقدّمات غیر غیر موصله- باید ابتداء جواز اتیان داشته باشند سپس وجوب غیری آن‌ها تحقّق پیدا کند، اکنون که بنا هست یک مقدّمه، جواز اتیان داشته باشد از شما سؤال می‌کنیم در چه صورتی، مقدّمه، جواز اتیان دارد؟

مسلّما می‌گوئید شرطش این است که غیر موصله نباشد یعنی اوّل باید موصله باشد تا جواز اتیان پیدا کند، سؤال دیگر ما این است که در چه صورتی مقدّمه، موصله می‌شود؟ پاسخ شما این است: باید بعد از آن، ذی المقدّمه حاصل شود بنابراین باید مقدّمه، تحقّق پیدا کند و به تبع آن، ذی المقدّمه، موجود شود، عنوان موصلیّت، پیدا کند تا اینکه مقدّمه، جائز الاتیان شود و بعد از جواز اتیان، وجوب غیری پیدا کند.

سؤال: آیا بعد از اینکه مقدّمه، حاصل شد و ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کرد شما در صدد هستید که وجوب غیری، ترتیب دهید؟ وجوب غیری برای چه منظوری هست؟ این تحصیل حاصل می‌باشد- و تحصیل حاصل اگر محال هم نباشد با مقام حکمت مولا سازگار نیست- نه تنها مقدّمه حاصل شده بلکه ذی‌المقدّمه آن‌هم تحقّق پیدا کرده و خلاصه اینکه به چه منظوری وجوب غیری تحقّق پیدا کند.

به عبارت دیگر: اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نمود، معنایش این است که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۶۰

بقی شیء و هو أنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة، هو تصحیح العبادة التی یتوقّف علی ترکها فعل الواجب، بناء علی کون ترک الضّدّ مما یتوقّف علیه فعل ضدّه، فإنّ ترکها علی هذا القول لا یکون مطلقا واجبا، لیکون فعلها محرّما، فتکون فاسدة، بل فیما یترتّب علیه الضّدّ الواجب، و مع الإتیان بها لا- یکاد یکون هناک ترتّب، فلا یکون ترکها مع ذلک واجبا، فلا یکون فعلها منهیّا عنه، فلا تکون فاسدة [۱].

ترک ذی المقدّمه نباید عنوان مخالفت و عصیان داشته باشد. اگر مکلّف «کون علی السطح» را ایجاد ننمود، استحقاق عقابی بر آن، مترتّب نمی‌شود زیرا او تمکّن شرعی از انجام آن ندارد و علّتش این است که شارع مقدّس فرموده است: مقدّمه غیر موصله و فرضا نصب سلّم، حرام است و اگر نصب سلّم، حرام شد، چگونه مکلّف می‌تواند ذی المقدّمه را اتیان کند؟

ممکن است گفته شود: او نصب سلّم نماید و سپس «کون علی السّطح» را اتیان کند، پاسخ ما این است که همان مسأله تحصیل حاصل، پیش می‌آید.

سؤال: برای اینکه مکلّف، گرفتار تحصیل حاصل نشود، چه کند؟

جواب: فعلا مکلّف، قدرت شرعی بر «کون علی السّطح» ندارد زیرا مولا فرموده، مقدمات غیر موصله، حرام است و می‌دانیم که مانع شرعی هم مانند مانع عقلی می‌باشد لذا می‌گوئیم: «فعل الواجب»، مقدور مکلّف نیست و هنگامی که فعل واجب، مقدور نشد، ترک آن‌هم مقدور نیست و در نتیجه، عقاب، عصیان و سائر عناوین بر آن، مترتّب نمی‌شود.

ثمره عملیّه پذیرش مقدّمه موصله چیست؟

[۱]- بین صاحب فصول و مشهور، بحثی واقع شده که: آیا مقدّمه، مقیّدا بالایصال- مقدّمه موصله- واجب است یا اینکه مطلق مقدّمه، واجب می‌باشد؟

گفتیم عقیده صاحب فصول برخلاف نظر مشهور، این است که مقدّمه موصله، واجب است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۶۱

سؤال: آیا ثمره عملیّه بر کلام صاحب فصول- وجوب خصوص مقدّمه موصله- مترتّب است یا نه؟

بر نزاع مذکور، ثمره‌ای مترتّب کرده‌اند و در نتیجه، مورد نقض و ابرام هم واقع شده که:

مقدّمه: بدیهی است که ضدّین، دو امر وجودی و درآن‌واحد، غیر قابل اجتماع هستند لکن این مسئله، محلّ کلام است که: آیا بنا بر مضادّه و عدم امکان اجتماع ضدّین، اگر بنا باشد یک ضد، تحقّق پیدا کند، یکی از مقدّمات آن، ترک ضدّ دیگر هست یا نه؟

مثلا سواد و بیاض، دو امر وجودی و متضاد می‌باشند که قابل اجتماع نیستند. حال اگر بنا باشد، جسمی اتّصاف به سواد پیدا کند، آیا یکی از مقدّماتش این است که ضدّ دیگرش ترک شود و وجود نداشته باشد که در حقیقت، ترک یکی از دو ضد، «مقدّمه» وجود ضدّ دیگر باشد؟

مسئله، محلّ کلام است و بعدا به نحو مشروح درباره آن بحث می‌کنیم لکن بنا بر اینکه ترک احد الضّدّین، مقدّمه فعل ضدّ دیگر باشد، بین نظر صاحب فصول و مشهور- مقدّمه موصله و غیر موصله- ثمره‌ای مترتب می‌شود که:

مثلا فردی دو ساعت بعد از زوال شمس به منظور خواندن نماز ظهر، وارد مسجد شد و مشاهده نمود که آن مکان مقدّس، متنجّس شده در فرض مذکور که وقت اتیان نماز ظهر، موسّع هست، وظیفه اوّلی مکلّف، این است که ازاله نجاست نماید سپس نماز ظهر را

بخوانـد. بـدیهی است که تطهیر مسـجد، واجب «اهم» و «فوری» می‌باشـد امّا اتیان صـلات به لحاظ اینکه وقتش توسـعه دارد، واجب «مهم» محسوب می‌شود[۴۹۷].

صلات و ازاله، دو امر وجودی و متضاد هستند و امکان ندارد که مکلّف درآن‌واحد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۲

هم اشـتغال به نماز داشـته باشد هم مشغول تطهیر مسجد باشد[۴۹۸] و گفـتیم ازالـه، واجب اهم و صـلات، واجب مهم هست پس به مجرّدی که آن مکلّف، وارد مسـجد و متوجّه شد که آنجا متنجّس شده، امر شارع- یجب علیک ازالهٔ النّجاسهٔ عن المسـجد- متوجّه او شـد و ترک یکی از ضـدّین هـم مقـدّمه وجـود ضـدّ دیگر است ۴۹۹] و ازالـه، دارای مقـدّماتی می‌باشـد که یکی از آن‌هـا ترک الصـلات هست، مشـهور در مقابل صاحب فصول می گوینـد مقـدّمه واجب، مطلقا واجب است بنابراین وقتی ازاله، واجب شد، ترک صلاـت هم واجب می‌شود[۵۰۰] پس لاـ محاله، فعل صـلات، حرام است ۵۰۱] و هنگـامی که فعل صـلات حرام شـد، نتیجه‌اش این است که: اگر مکلّف، ازاله را ترک و ابتداء نماز را اتیان کند، طبق مبنای مشـهور، نمازش باطل است زیرا فعل صـلات، حرام و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است ۵۰۲].

سؤال: طبق مبنای صاحب فصول، حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: به نظر ایشان که خصوص مقدمات موصله، واجب است، صلات، محکوم به بطلان نیست بلکه صحیح می‌باشد زیرا به عقیده صـاحب فصـول هم ازاله نجاسـت- تطهیر مسـجد- واجب ۵۰۳] می‌باشـد لکن تمـام مقـدّمات، وجوب نـدارد بلکه آن ترک نمـازی واجب است که بعـد از آن، ازاله، تحقّق پیـدا کند امّا اگر بعد از ترک صـلات، ازاله نجاست، محقّق نشود و ذی المقدّمه، ترتّب پیدا نکند، آن مقدّمه، واجب نیست در فرع مذکور هم ترک

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۳

و ربما أورد[۵۰۴] علی تفریع هـذه الثّمرهٔ بمـا حاصـله بأنّ فعل الضّـدّ، و إن لم یکن نقیضا للتّرک الواجب مقدّمـهٔ، بناء علی المقـدّمهٔ الموصـلهٔ، إلاـ أنّه لاـزم لمـا هـو من أفراد النّقیض، حیث أنّ نقیض ذاک الـتّرک الخـاصّ رفعه، و هو أعمّ من الفعـل و الـترک الآـخر المجرّد، و هـذا یکفی فی إثبـات الحرمـهٔ، و إلاـ لم یکن الفعـل المطلق محرّما فیما إذا کان الترک المطلق واجبا؛ لأنّ الفعل ایضا لیس نقیضـا للتّرک، لأـنّه أمر وجودی، و نقیض التّرک إنّمـا هو رفعه، و رفع التّرک إنّمـا یلازم الفعل مصـداقا، و لیس عینه، فکما أنّ هـذه الملازمـهٔ تکفی فی إثبات الحرمهٔ لمطلق الفعل، فکذلک تکفی فی المقام، غایهٔ الأمر أنّ ما هو النّقیض فی مطلق التّرک، إنّما ینحصـر مصداقه فی الفعل فقط، و أمّا النّقیض للتّرک الخاصّ فله فردان، و ذلک لا یوجب فرقا فیما نحن بصدده، کما لا یخفی [۱].

نماز، مقـدّمه فعل ازاله، واقع نشـده زیرا آن مکلّف، ازاله را ترک نموده و ذی المقـدّمه را خارجا اتیان نکرده است پس چون‌که ذی المقدّمه- ازاله- در خارج، تحقّق پیدا نکرده، بنابراین، مقدّمه آن‌هم وجوب نداشته و ترک صلات، واجب نبوده.

آری اگر بعد از ترک صـلات، ازاله محقّق می‌شد، وجوب، پیدا می کرد امّا چون ازاله، محقّق نشده پس ترک نماز هم واجب نیست و اگر ترک صـلات، واجب نباشد پس فعل صـلات هم حرام نیست و اگر فعل الصّلات حرام نباشد، وجهی برای بطلان نماز، وجود ندارد.

خلاصه: طبق مبنای صاحب فصول که تنها مقـدّمات موصـله، واجب است، در فرض مـذکور، باید قائل به صـحّت نماز شد نه بطلان آن امّا طبق مبنای مشهور باید بگوئیم:

صلات، محکوم به فساد است و باید در وقت، اعاده و خارج از وقت، قضا شود.

آنچه را که بیان کردیم ثمره مهمّی است که بین نظر صاحب فصول و مبنای مشـهور، وجود دارد لکن بعضـی به آن اشـکال کرده و

مورد نقض و ابرام قرار داده‌اند.

[۱]- اشکال: ایرادی بر ثمره مذکور شده که: اگر شما اعمال دقت نمائید، هم طبق

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۴

مبنای مشهور و هم طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نماز، صحیح هست و چنانچه دقّت نظر ننمائید، طبق هر دو مبنا، آن نماز، محکوم به بطلان هست و نباید بین آن دو مبنا، قائل به فرق شد.

توضیح ذلک: در فرع مذکور، طبق مبنای مشهور، ما هم قبول داریم که ترک نماز، واجب است امّا وقتی ترک صلات واجب شد، چرا فعل آن، حرام باشد؟ شما می‌گوئید فعل صلات، نقیض ترک صلات هست لکن قبول نداریم که فعل نماز، نقیض ترک باشد زیرا معنای نقیض ۵۰۵] را در علم منطق برای ما بیان کرده‌اند که: «نقیض کلّ شیء رفعه» یعنی نقیض هر چیزی از بین بردن و برطرف کردن آن چیز است، نقیض ترک الصّلات مسلّما، فعل الصّلات نیست بلکه نقیض ترک صلات، رفع و برطرف کردن ترک صلات هست منتها باید توجّه داشت که: اگر بنا باشد خارجا ترک صلات برطرف شود، لا محاله در ضمن فعل صلات، تحقّق پیدا می‌کند امّا مستقیما نمی‌توان گفت:

فعل الصّلات، «نقیض للتّرک»، نقیض ترک، رفع و اعدام ترک هست منتها برطرف کردن آن، خارجا با وجود صلات، محقّق می‌شود امّا وجود صلات، نقیض ترک نیست و چون به حسب دقّت، نقیض نیست، اگر ترک الصّلات واجب شد، چرا فعل الصّلات، طبق مبنای مشهور، حرام شود، حرمت نقیض، ارتباطی به فعل صلات ندارد بنابراین، با اعمال دقّت، طبق مسلک مشهور هم فعل صلات، محرّم نیست و لذا عبادت که همان صلات باشد، فاسد و محکوم به بطلان نمی‌باشد.

اگر از اعمال دقّت، صرف‌نظر نموده و تا حدّی نظر عرف را ملاک، قرار داده و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۵

بگوئید: فعل صلات، نقیض ترک صلات هست و چون ترک الصّلات، واجب هست، فعل الصّلات حرام است در این صورت می‌گوئیم طبق مبنای صاحب فصول هم، چنین است که: ترک نمازی که موصل به ازاله باشد، واجب است و نقیض آن ترک صلات موصل- الی الازالهٔ- حرام است و آن نقیض، طبق مبنای ایشان دارای دو فرد هست:

الف: آن مکلّف نه نماز بخواند و نه ازاله نجاست نماید. ب: نماز بخواند و ازاله ننماید.

صرف اینکه طبق مبنای صاحب فصول، نقیض دارای دو فرد هست و طبق مبنای مشهور، یک فرد دارد، سبب اختلاف حکم نمی‌شود، اگر نقیض، حرام است هر دو فرد آن حرام است و اگر نفس نقیض، حرام است و به فرد سرایت نمی‌کند، در آن موردی که فردش منحصر باشد- طبق مبنای مشهور- ارتباطی به فرد ندارد، «رفع ترک الصلاهٔ حرام» امّا به چه دلیل، فعل صلات، اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: اگر تمام خصوصیّات را با دقت ملاحظه کنید، طبق مبنای مشهور و طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نمازی که به‌جای ازاله، اتیان شده، حرام و فاسد نیست و چنانچه از اعمال دقّت، صرف‌نظر کنید و تا حدّی نظر عرف را ملاک قرار دهید، طبق هر دو مبنای مذکور، آن عبادت و نماز، حرام و فاسد است زیرا عبادت، نقیض «ما هو الواجب» است منتها طبق نظر مشهور، فرد منحصر نقیض «ما هو الواجب» هست امّا بنا بر مبنای صاحب فصول، یکی از دو فرد نقیض «ما هو الواجب» هست و این مسئله، مدخلیّتی در حکم ندارد و موجب تفاوتی بین نظر مشهور و عقیده صاحب فصول نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۶

قلت: و أنت خبیر بما بینهما من الفرق، فإنّ الفعل فی الأوّل لا یکون إلا مقارنا لما هو النّقیض، من رفع التّرک المجامع معه تارهٔ، و مع التّرک المجرد أخری، و لا یکاد یسری حرمهٔ الشّیء إلی ما یلازمه، فضلا عمّا یقارنه أحیانا. نعم لا بد أن لا یکون الملازم محکوما

فعلا بحکم آخر علی خلاف حکمه، لا أن یکون محکوما بحکمه، و هـذا بخلاف الفعل فی الثّانی، فإنّه بنفسه یعانـد التّرک المطلق و ینافیه، لا ملازم لمعانده و منافیه، فلو لم یکن عین ما یناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما، لکنّه متّحد معه عینا و خارجا، فإذا کان التّرک واجبا، فلا محالهٔ یکون الفعل منهیّا عنه قطعا، فتدبّر جیّدا [۱].

---

[۱]- جواب: مصـنّف رحمه اللّه: به اسـتثنای قسـمت اخیر کلاـم مستشـکل، سـایر مطالب ایشان مورد قبول ما هست زیرا: می‌توان بین یک فرد و دو فرد، قائل به فرق شد. بیان مصنّف در تفاوت بین یک فرد و دو فرد، چنین است که:

در مـوردی ۵۰۶] کـه نقیض، منحصـر بـه فعـل صـلات هسـت که ترک صـلات واجب و نقیض ترک صـلات- رفع ترک- حرام و مصداق رفع ترک، منحصـر به فعل صـلات هست، چنین می‌گوئیم: نفس فعل صلات و نفس امر وجودی اگر به حسب اصطلاح هم نقیض ترک صلات نباشد لکن به علّت اینکه: اگر بنا باشد در خارج، وجود پیدا کند، جز در ضمن فعل صلات، امکان تحقّق ندارد و لا محاله اتحاد وجودی با فعل صـلات پیـدا می‌کند، می‌توان ادّعا نمود که: چون نقیض با فعل صـلات، کاملا متّحد است و جز در ضمن آن فعـل نمی‌توانـد، تحقّق پیـدا کنـد، فعـل صـلات یـا به‌عنوان اینکه نقیض هست یـا به‌عنوان اینکه نقیض، جز در ضـمن آن نمی‌توانـد، تحقّق پیـدا کنـد، «یصـیر حرامـا» و چون عبـادت محرّمی هست، طبق مبنـای مشـهور، فاسـد است امّا بنا بر عقیـده صاحب فصول، آن چنان نیست بلکه: نقیض، عنوان عامّی هست که عنوان مذکور گاهی اتّحاد و ارتباط با فعل صـلات پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن ترک صلات و ترک ازاله، تحقّق پیدا می‌کند و نتیجه داشتن دو فرد، این است که: گاهی نقیض، مقارن با فعل صلات هست و گاهی با فرد دیگر،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۷

ارتباط و مقارنت پیـدا می‌کند لذا وجهی ندارد که اگر «رفع التّرک الموصل»[۵۰۷]، حرام شد ما حکم به حرمت فعل صـلات نمائیم که گـاهی رفع الترک بـا آن، مقـارنت دارد. چرا فعل صـلات حرام باشـد؟ و آیا اگر سؤال کننـد، علّت حرمت فعل صـلات چیسـت می‌توان جواب داد که، چون نقیض التّرک الموصل، حرام است و نقیض التّرک گاهی مقارنت با فعل صلات پیدا می‌کند.

تـذکّر: آنچه گفتیم در صورت، مقارنت بود لکن اگر دو فعل خارجی داشتیم که: با یکـدیگر متلازم بودنـد و شارع مقدّس، یکی از آن دو را واجب نمود، در این صورت- آیا چون احد المتلازمین واجب شده-، حکم ملازم دیگر هم وجوب است؟

خیر، مجرّد تلازم بین دو فعل، مقتضـی سـرایت نیست و اقتضا نمی‌کند که اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر هم واجب باشد.

آری آنچه که ثابت می‌باشد این است که: اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر نمی‌تواند حکم مخالفی با آن داشـته باشد و امکان ندارد احد المتلازمین، واجب و دیگری حرام باشد امّا مانعی ندارد که احدهما واجب و دیگری مستحب یا مباح باشد.

خلاـصه اینکه: «تلاـزم» اقتضـای سـرایت نـدارد و در محـلّ بحث که تلاـزم هم نیست بلکه مسأله مقارنت اتّفاقی مطرح هست یعنی: گاهی نقیض ترک صـلات موصل، مقارنت با فعل صـلات، پیدا می‌کند و گاهی هم ارتباط به فعل صـلات ندارد و در ضـمن ترک صلاـت و ترک ازاله- معـا- تحقّق پیـدا می‌کنـد بنـابراین، مسأله ملازمه، مطرح نیست بلکه مقارنت، مطرح است و با وجود مقارنت، وجهی ندارد که اگر نقیض، حرام شد، مقارن آن‌هم اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: به نظر مصنّف رحمه اللّه، ثمره علمیه‌ای که بنا بر پذیرش مقدّمه موصله بیان شده صحیح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۸

و منها[۵۰۸]: تقسیمه إلی الأصـلی و التّبعی، و الظّاهر أن یکون هـذا التّقسیم بلحاظ الأصالـهٔ و التّبعیّهٔ فی الواقع و مقام الثبوت، حیث یکون الشـیء تارهٔ متعلّقا للإرادهٔ و الطّلب مستقلا، للالتفات إلیه بما هو علیه مما یوجب طلبه فیطلبه، کان طلبه نفسیّا أو غیریّا، و أخری

متعلّقا للإرادة تبعا لإرادة غيره، لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته [۱].

واجب اصلی و تبعی

[۱]- برای واجب، تقسیمات متعدّدی بیان نموده‌اند از جمله، اینکه آن را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کرده‌اند.

سؤال: آیا تقسیم مذکور، مربوط به واقع و مقام ثبوت هست ۵۰۹] یا اینکه مربوط به مقام دلالت و لفظ می‌باشد[۵۱۰].

جواب: مختار مصنّف رحمه اللّه این است که: تقسیم مزبور، ارتباطی به مقام لفظ و دلالت ندارد، بلکه مربوط به واقع و مقام ثبوت می‌باشد[۵۱۱]. یعنی هنگامی که واجب در قالب لفظ، ریخته نشده، مفاد دلیل قرار نگرفته و مولا- مطلب خود را بیان ننموده، در همان عالم اراده و طلب، تقسیم مذکور تحقق دارد.

طبق مبنای ایشان به ذکر تعریف آن دو واجب می‌پردازیم:

۱- واجب اصلی: آن است که مولا آن را مورد التفات خود قرار داده، به

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۶۹

لا بلحاظ[۵۱۲] الأصالة و التّبعيّة فى مقام الدّلالة و الإثبات، فإنّه يكون فى هذا المقام أيضا تارة مقصودا بالإفادة، و أخرى غير مقصود بها على حدّة، إلا أنّه لازم الخطاب، كما فى دلالة الإشارة[۵۱۳] و نحوها[۵۱۴] [۱].

خصوصیّاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیّت آن داشته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن متعلّق نموده ۵۱۵]، البته فرقی ندارد که مولا نفس آن شیء را طالب باشد یا اینکه آن شیء «بما انّه مقدّمة للواجب» مطلوبش باشد، فرضا او به نصب سلّم، توجّه نموده، جهات وجوبیش را درنظر گرفته و اراده استقلالی- طلب حقیقی- خود را متعلّق آن نموده.

۲- واجب تبعی: آن است که نفس شیء، اصلا مورد توجّه مولا- قرار نگرفته امّا درعین‌حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلّق اراده به آن شیء، این است که آن شیء- غیر ملحوظ- هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن، تعلّق گرفته.

مثال: مولا «كون على السّطح» را واجب نموده بدون اینکه توجّهی به مقدّمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصلا خارج از اراده مولا- می‌باشد بلکه اراده مولا- به آن تعلّق گرفته منتها اراده تبعی، اراده‌ای که مبادی آن به نحو تفصیل، حاصل نشده.

[۱]- ظاهر[۵۱۶]، این است که تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه اینکه ارتباطی به عالم لفظ و دلالت داشته باشد، بدیهی است که طبق این مبنا، عنایت و توجّهی به اراده و

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۷۰

طلب حقیقی مولا نیست.

لازم است، تعریف آن دو واجب را طبق مبنای کسانی که می‌گویند تقسیم مزبور، مربوط به مقام دلالت می‌باشد، بیان کنیم.

۱- واجب اصلی: آن است که مقصود اصلی به افاده از کلام می‌باشد به عبارت دیگر واجب اصلی، آن است که جمله و لفظ ریخته شده برای افاده وجوب و برای دلالت بر ایجاب آن- صیغ لافادة بیانه.

۲- واجب تبعی: اگر جمله‌ای برای مقصود دیگری- مقصود اصلی متکلّم- بیان شود ولی لازمه افاده آن مقصود اصلی، این است که دلالت بر شیء و واجب دیگر هم می‌کند در این صورت به آنچه که اصالتا لفظ، دلالت برآن نمی‌کند، واجب تبعی می‌گوئیم.

استاد[۵۱۷] مرحوم مشکینی، مثال جالبی ذکر کرده‌اند که: فرضا دلیلی، دلالت می‌کند که اگر شما چهار فرسخ، مسافت را پیمودید- و از ابتدای سفر، قصد پیمودن چهار فرسخ و مراجعت را داشتید- در این صورت، نماز شما قصر می‌شود.

منظور اوّلی و اصلی از دلیل مذکور، بیان موضوع قصر صلات هست امّا شما طبق یک ملازمه شرعی می‌دانید که بین نماز قصر و عدم وجوب صوم، ملازمه هست یعنی در هر مکانی که نماز، قصر باشد، روزه، واجب نیست و هرکجا نماز، تمام باشد روزه هم واجب است پس باتوجّه به آن ملازمه از دلیل مذکور دو مطلب، استفاده می‌شود: ۱- شکسته شدن نماز فردی که چهار فرسخ مسافت به نحو مذکور پیموده. ۲- عدم وجوب صوم برآن مسافر.

باتوجّه به دلیل مذکور، از نظر افاده قصر صلات می‌گوئیم: نماز، واجب اصلی هست و از جهت دلالتش بر عدم وجوب صوم گفته می‌شود عدم وجوب روزه به نحو تبعیّت از آن استفاده می‌شود یعنی دلیل مزبور برای بیان عدم وجوب صوم ریخته نشده بلکه آن دلیل

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۷۱

و على ذلك، فلا شبهة فى انقسام الواجب الغيرى إليهما، و اتّصافه بالأصالة و التّبعيّة كليهما، حيث يكون متعلّقا للإرادة على حدّة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، و أخرى لا يكون متعلّقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذى المقدمة على الملازمة. كما لا شبهة فى اتّصاف النّفسى أيضا بالأصالة، و لكنّه لا يتّصف بالتّبعيّة، ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطّلب النّفسى، ما لم يكن فيه المصلحة النّفسيّة، و معها يتعلّق الطّلب بها مستقلا، و لو لم يكن هناك شىء آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفى [۱].

به مسأله شکسته شدن و قصر نماز، دلالت دارد.

[۱]- سؤال: آیا بر اختلاف مزبور- در بیان واجب نفسی و تبعی- ثمره‌ای هم مترتّب می‌شود؟

جواب: آری، اگر تقسیم مزبور به حسب مقام ثبوت باشد، ثمره‌اش این است که:

واجبات غیریّه- مقدّمات- هم امکان دارد واجب نفسی باشند و هم ممکن است واجب تبعی باشند.

بیان ذلک: مولا «نصب سلّم» را که مقدّمه «کون علی السّطح» می‌باشد در نظر گرفته، مقدّمیّت و وجوب غیری آن را ملاحظه می‌نماید، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن شیء متعلّق می‌کند، بدیهی است که منظور از اراده مستقل، اراده ذی المقدّمه نمی‌باشد بلکه مقصود، این است که اراده حقیقی به آن مقدّمه- نصب سلّم- متعلّق شده- اراده حقیقی، نسبت به واجب غیری- او توجّه نموده که نصب سلّم، دارای ملاک وجوب هست لذا طلب حقیقی و اراده مستقل متوجه آن نموده بنابراین می‌گوئیم عنوان نصب سلّم «الواجب الغیری الاصلی» هست.

ممکن است واجب غیری، «تبعی» باشد و آن در موردی هست که مولا اصلا التفاتی

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۷۲

به نصب سلّم و مقدّمیّت آن نداشته، در فرض مذکور، نصب سلّم، «وجوب غیری تبعی ۵۱۸]» دارد.

نتیجه: واجبات غیری هم امکان اصلیّت در آن‌ها متصوّر است و هم تبعیّت.

امّا واجبات نفسیّه که تعدادشان هم فراوان است، فقط اصالت می‌توانند، داشته باشند مثلا مولا «کون علی السّطح» را ملاحظه و وجوب نفسی آن را لحاظ کرده، طلب حقیقی مستقل، متوجّه آن نموده پس واجب نفسی اصلی هست.

امّا سؤال ما این است که: آیا واجب نفسی تبعی هم داریم یا نه به عبارت دیگر آیا یک شیء می‌تواند هم واجب نفسی باشد و هم تبعی؟

جواب: جمع بین نفسیّت و تبعیّت، ممکن نیست زیرا واجب نفسی، آن است که دارای جهات موجبه و مصلحت ملزمه باشد خواه در کنارش شیء دیگری واجب باشد یا نباشد مانند صلات که واجب نفسی است خواه روزه، واجب باشد یا نباشد.

سؤال: اگر گفتیم «کون علی السطح» دارای وجوب نفسی هست درعین‌حال می‌توان گفت که آن وجوب نفسی، تبعی هم می‌باشد؟

جواب: خیر، زیرا معنای تبعیّت، این است که اراده متعلّقه به آن، لازمه تعلّق اراده به شیء دیگر است به نحوی که اگر اراده به شیء دیگر، متعلّق نشود به آن شیء هم تعلّق نمی‌گیرد.

آیا می‌توان گفت واجب نفسی، تابع غیر است به نحوی که اگر اراده به آن غیر، متعلّق نشود به این هم تعلّق پیدا نمی‌کند.

خیر، واجب نفسی نمی‌تواند لازمه اراده متعلّقه به شیء دیگر باشد به نحوی که اگر آن شیء، متعلّق اراده نشود به این هم اراده‌ای تعلّق نگیرد و این مطلب با نفسیّت واجب، سازگار نیست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۳

نعم لو کان الاتّصاف بهما بلحاظ الدّلالة، اتّصف النّفسی بهما أیضا، ضرورة أنّه قد یکون غیر مقصود بالإفادة، بل افید بتبع غیره المقصود بها، لکن الظّاهر- کما مرّ- أنّ الاتّصاف بهما إنّما هو فی نفسه لا بلحاظ حال الدّلالة علیه، و إلا لما اتّصف بواحد منهما، اذا لم یکن بعد مفاد دلیل، و هو کما تری [۱].

جمع‌بندی: طبق بیان مصنّف، واجب غیری هم ممکن است اصلی باشد و هم تبعی امّا واجب نفسی تنها می‌تواند اصلی باشد بنابراین «واجب نفسی تبعی»، متصوّر نیست.

[۱]- بنا بر عقیده کسانی که می‌گویند تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام دلالت و لفظ هست- نه مقام ثبوت- ثمره‌اش این است که: همان‌طور که واجب غیری می‌توانست اصلی و تبعی باشد، واجب نفسی هم ممکن است تبعی باشد[۵۱۹].

مانند مثال قبل، فرضا مفاد دلیلی این است که اگر شما از ابتدا، قصد پیمودن چهار فرسخ، مسافت را دارید نمازتان مقصور است در این صورت، شما به ملازمه خارجیّه، استفاده می‌کنید که روزه هم واجب نیست درحالی‌که روزه و نماز، دو واجب نفسی مستقل هستند- و مسأله ذی المقدّمه و مقدّمه، مطرح نیست- امّا مانعی ندارد که روزه درعین‌حال که واجب نفسی هست از نظر برداشت از دلیل به‌صورت تبعیّت، آن را استفاده کنید یعنی آن دلیل در صدد بیان مسئله و حکم نماز هست امّا شما بالتّبع، حکم روزه را هم از آن دلیل، استفاده می‌کنید.

قوله: «لکن الظّاهر کما مرّ[۵۲۰] انّ الاتّصاف بهما انّما هو فی نفسه ...»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۴

ثم انّه إذا کان الواجب التّبعیّ ما لم یتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا شکّ فی واجب أنّه اصلیّ أو تبعیّ، فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به یثبت أنّه تبعیّ، و یترتّب علیه آثاره إذا فرض له اثر شرعی، کسائر الموضوعات المتقوّمة بأمور عدمیة. نعم لو کان التّبعیّ أمرا وجودیا خاصّا غیر متقوّم بعدمیّ، و إن کان یلزمه ۵۲۱]، لما کان یثبت بها إلا علی القول بالأصل المثبت، کما هو واضح، فافهم [۱].

سؤال: به چه دلیل، تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه مقام دلالت؟

جواب: اگر تقسیم مذکور به لحاظ مقام دلالت لفظ باشد، لازمه‌اش این است که تا زمانی که واجب، مفاد دلیل، واقع نشده و لفظی دلالت بر وجوبش نکرده، نه اصلی باشد و نه تبعی درحالی‌که نمی‌توان به آن مطلب، ملتزم شد زیرا واجب از لحظه‌ای که مورد طلب و اراده مولا واقع می‌شود و اتّصاف به وجوب ۵۲۲] پیدا می‌کند، عنوان اصلیّت یا تبعیّت همراه آن هست.

[۱]- سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما محرز شد امّا اصالت و تبعیّت آن مردّد بود، راه تشخیص مسئله چیست؟

جواب ۵۲۳]: مسئله، دارای دو صورت است: الف: گاهی شما واجب تبعی را به نحوی معنا می‌کنید که قوام آن به یک امر عدمی هست ۵۲۴] مثلا می‌گوئید واجب تبعی، آن است که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۵

«ما لم یتعلّق به ارادة مستقلّة» یعنی واجب تبعی، آن است که اراده مستقلّه به آن تعلّق نگرفته و عنوان «لم یتعلق ...» یک عنوان عدمی و مقوّم واجب تبعی هست در فرض مذکور، در صورت شک در اصالت و تبعیّت واجب می‌توان به استصحاب، تمسک نمود و گفت: قبل از آنکه شیء مذکور واجب شود، مسلما اراده مستقلّه به آن متعلّق نشده بود، اکنون که وجوب پیدا کرده و شکّ در تعلّق اراده مستقلّه به آن داریم، استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، جاری می‌شود و نتیجه می گیریم که آن شیء، واجب تبعی هست و چنانچه واجب تبعی مذکور، آثار شرعیّه‌ای داشته باشد، همان آثار را برآن مترتّب و ثابت می‌نمائیم.

ب: ممکن است شما قید و قوام واجب تبعی را یک امر وجودی بدانید و آن را چنین تعریف کنید که «ما تعلّق به ارادة غیر مستقلّة» یعنی واجب تبعی، آن است که: اراده‌ای به آن تعلّق گرفته امّا وصفش «غیر مستقلّه» هست ۵۲۵]، طبق تعریف مذکور از واجب تبعی، نمی‌توان به استصحاب، تمسّک نمود زیرا مستصحب شما یک امر عدمی هست و با استصحاب امر عدمی اگر بخواهید شیء وجودی را ثابت کنید، مبنی بر این است که اصل مثبت، حجّت باشد، یعنی استصحاب هم بتواند مستصحب را ثابت کند و هم لوازم آن را امّا اگر کسی اصل مثبت را حجت ندانست و گفت استصحاب فقط برای اثبات مستصحب، کارساز است- لوازم و ملزومات مستصحب برآن ترتّب پیدا نمی‌کند- در این صورت نمی‌توان به وسیله استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، امر وجودی را ثابت کرد و گفت اکنون که اراده غیر مستقلّه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۶

به آن، تعلّق نگرفته پس لازمه‌اش این است که اراده مستقلّه به آن متعلّق شده.

قوله: «فافهم ۵۲۶].»

در تعریف اخیر از واجب تبعی که گفتید قید واجب تبعی یک امر وجودی هست درعین‌حال، قوام آن امر وجودی به همان قید عدمی آن می‌باشد.

توضیح ذلک: گفتید واجب تبعی، آن است که «ما تعلّق به ارادة موصوفة بانّه غیر مستقلّة»، بدیهی است که اراده‌ای به آن، تعلّق گرفته امّا قید و عنوان «غیر مستقلّه» را هم در آن اخذ نمودید، اشکال و سؤال ما این است که چرا نتوانیم به وسیله استصحاب، عنوان «غیر مستقلّه» را ثابت کنیم.

همان‌طور که در تعریف اوّلی، اصل عدم تعلّق اراده مستقلّه، جریان پیدا می‌کرد، طبق تعریف دوّم هم که اصل تعلّق اراده، مسلّم است امّا استقلالی و عدم استقلالی بودن آن، مشکوک است، مانعی از جریان استصحاب عدم استقلال، وجود ندارد و می‌توان استصحاب مذکور را جاری نمود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۷

تذنیب: فی بیان الثّمرة، و هی فی المسألة الأصولیّة- کما عرفت سابقا- لیست إلا أن تکون نتیجتها صالحة للوقوع فی طریق الاجتهاد، و استنباط حکم فرعیّ، کما لو قیل بالملازمة فی المسألة، فإنّه بضمیمة مقدّمة کون شیء مقدّمة لواجب یستنتج انّه واجب [۱].

ثمره بحث مقدّمه واجب

اشاره

[۱]- سؤال: در اصل نزاع و در اینکه آیا ملازمه، بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه تحقّق دارد یا نه، چه ثمره‌ای مترتّب می‌شود به عبارت دیگر، نزاع در مسأله اصولی مذکور، چه ثمره‌ای دارد؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید بررسی نمود که به‌طور کلّی، ثمره مسأله اصولیّه چیست و اگر شیء بخواهد عنوان مسأله اصولی پیدا کند، باید چه ثمره‌ای داشته باشد.

مکرّرا گفته‌ایم که ثمره مسئله اصولی، این است که: نتیجه آن مسئله باید بتواند در قیاس استنباط، قرار گیرد یعنی مجتهدی که در صدد استنباط حکم فرعی الهی هست برای استنباط آن، یک قیاس- کبرا و صغرا- ترتیب می‌دهد که کبرای آن، نتیجه مسئله اصولیّه هست و نتیجه آن قیاس، استنباط یک حکم شرعی می‌باشد بنابراین، ملاک در ثمره مسأله اصولی، این است که آن مسئله در قیاس مذکور به‌عنوان کبرا واقع شود و نتیجه قیاس هم یک حکم کلّی الهی باشد بنابراین، ثمره بحث مقدّمه واجب- علی القول بالملازمهٔ- بسیار واضح است که:

اگر شما قائل به ملازمه شده و گفتید بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه هست ۵۲۷] و در نتیجه در صدد برآمده که آیا وضو- حکم کلّی الهی- واجب هست یا نه، قیاسی ترتیب می‌دهید که کبرای آن، نتیجه مسأله اصولیه، واقع می‌شود به این شکل: «الوضوء

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۷۸

و منه قد انقدح، أنّه لیس منها مثل برء النّذر بإتیان مقدّمهٔ واجب، عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترک واجب واحد بمقدّماته إذا کانت له مقدّمات کثیرهٔ، لصدق الإصرار علی الحرام بذلک، و عدم جواز أخذ الأجرهٔ علی المقدّمهٔ، مع أنّ البرء و عدمه إنّما یتبعان قصد النّاذر، فلا برء بإتیان المقدّمهٔ لو قصد الوجوب النّفسی، کما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قیل بالملازمهٔ، و ربما یحصل البرء به لو قصد ما یعم المقدّمهٔ و لو قیل بعدمها، کما لا یخفی. و لا یکاد یحصل الإصرار علی الحرام بترک واجب، و لو کانت له مقدّمات غیر عدیدهٔ، لحصول العصیان بترک أوّل مقدّمهٔ لا- یتمکّن معه من الواجب، فلا یکون ترک سائر المقدّمات بحرام أصلا، لسقوط التّکلیف حینئذ، کما هو واضح لا یخفی [۱].

مثلا مقدّمهٔ لواجب و کلّ ما هو مقدّمهٔ لواجب واجب» و از آن نتیجه می‌گیرید: «انّ الوضوء واجب لوجوب ذیها کالصلاهٔ.»

با تشکیل قیاس مذکور، آن مجتهد در رساله علمیّه خود می‌نویسد: «الوضوء واجب شرعا» یا «الوضوء محکوم بالوجوب.»

با توجّه به بیان ما واضح شد که نزاع در باب مقدّمه واجب، دارای ثمره مذکور هست امّا کسی که منکر ملازمه هست، نمی‌تواند چنان قیاسی تشکیل دهد و استفاده وجوب «شرعی» نماید بلکه او می‌تواند، بگوید:

«الوضوء مقدّمهٔ للصّلاهٔ» امّا برایش ثابت نشده که مقدّمه واجب به خاطر ملازمه، واجب است، یا بگوئید آن طرف مسئله، برایش ثابت شده که «المقدّمهٔ لیست بواجبهٔ» و او نتیجه می‌گیرد که «الوضوء لیس بواجب» یعنی درعین‌حال که وضو، مقدّمیّت دارد امّا چون او قائل به ملازمه نیست، نتیجه‌ای که می‌گیرد، این است که:

مقدّمه- وضو- وجوب شرعی ندارد.

ثمره‌ای که بر نزاع در باب مقدّمه واجب، مترتّب می‌شود همان است که تفصیلا بیان کردیم، اکنون ببینیم سائر اصولیین چه ثمراتی برآن مترتّب کرده‌اند.

[۱]- در کلمات علما، چندین ثمره بر نزاع در باب مقدّمه واجب ذکر شد، که مصنّف

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۷۹

به بیان بعضی از آن‌ها پرداخته و درعین‌حال، مورد اشکال قرار داده‌اند.

تذکّر: مصنّف برای آن ثمرات- سه ثمره- یک ایراد مشترک ۵۲۸] بیان کرده و درعین حال نسبت به هرکدام از آن‌ها یک اشکال اختصاصی ذکر نموده، ما هم برای سهولت تبیین مطلب، ترتیب متن کتاب را رعایت ننموده و به این ترتیب آن را بیان می‌کنیم که: ابتدا، اصل ثمره و سپس اشکال مشترک و بعد از آن به ذکر اشکال اختصاصی مربوط به هریک از آن‌ها می‌پردازیم.

بیان ثمره اوّل:

گفته‌اند اگر انسان، نذر کند که یک واجبی را انجام دهد در این صورت اگر مقدّمه واجب را واجب بدانیم، نتیجه‌اش در نذر مذکور هم ظاهر می‌شود که: اگر آن مکلّف، مقدّمه یک واجب را انجام دهد به نذر خود، عمل کرده است زیرا «مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ» امّا چنانچه قائل به ملازمه نشده و گفتیم مقدّمه واجب، وجوب ندارد، مکلّفی که مقدّمه یک واجب را انجام می‌دهد به نذر خود موافقت ننموده «لانّ مقدّمهٔ الواجب لیست بواجبهٔ.»

اشکال مشترک ۵۲۹]: مسأله موافقت و مخالفت با نذر و اینکه در چه موردی موافقت با نذر حاصل شده و در کجا مخالفت تحقّق پیدا کرده، حکم شرعی نیست و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

سؤال: اگر مکلّفی نماز ظهرش را صحیحا اتیان نمود چه کسی حکم می‌کند که مأتیّ به با مأمور به موافقت و انطباق دارد؟

جواب: اگر نماز انسان از نظر اجزا و شرائط مطابق دستور شارع باشد، عقل حکم می‌کند آن نماز، مطابق با حکم خداوند متعال است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۰

در محلّ بحث و مسأله نذر هم، همین‌طور است، کسی که نذر کرده یک واجبی را اتیان کند و فرضا مقدّمه واجب هم واجب می‌باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند که موافقت با نذر حاصل شده، یا اینکه موافقت حاصل نشده. اما موافقت و مخالفت با نذر، حکم شرعی نیست که بتواند ثمره مسأله اصولیّه قرار گیرد و بدیهی است که مسأله اصولیّه باید در طریق استنباط حکم الهی واقع شود و ...

اشکال اختصاصی: اگر از اشکال قبل هم صرف‌نظر کنیم، ایراد دیگر، این است که:

اساس ثمره مذکور را قبول نداریم زیرا کسی که چنان نذری کرده باید ببینیم مقصود او از انجام «واجب» چه بوده است.

۱- ممکن است مقصود ناذر، اتیان یک واجب نفسی ۵۳۰] بوده در این صورت اگر او مقدّمه یک واجب را اتیان کند و شما هم مقدّمه واجب را واجب بدانید، اتیان «مقدّمه» واجب» نمی‌تواند اثری برای موافقت نذر داشته باشد.

۲- امکان دارد مقصود ناذر از انجام «واجب» اتیان یک واجب- اعمّ از شرعی و عقلی- باشد مثلا گفته است: «للّه علیّ» که یک امر لزومی را اتیان نمایم خواه الزام آن از ناحیه شارع باشد یا از جانب عقل، در فرض مذکور اگر او مقدّمه یک واجب را انجام دهد، موافقت نذر حاصل شده، خواه مقدّمه، واجب باشد[۵۳۱] یا نباشد زیرا:

اگر مقدّمه، واجب هم نباشد، کسی که ملازمه را انکار کرده. منکر لزوم عقلی مقدّمه نیست بلکه معتقد است که عقل، حکم می‌کند با وجود امر «کن علی السّطح» نصب سلّم، وجوب عقلی دارد و تفاوت بین قول به ملازمه و عدم ملازمه در همین جهت است که قائلین به ملازمه، برای مقدّمه، وجوب شرعی، اثبات می‌کنند امّا منکرین ملازمه، لزوم

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۱

عقلی مقدمه را قبول دارند[۵۳۲]. پس مقدّمه، علی‌ایّ‌حال لزوم دارد منتها بنا بر ملازمه، لزوم شرعی و بنا بر انکار ملازمه، لزوم عقلی دارد.

خلاصه: ممکن است مقصود ناذر از انجام واجب، اعمّ از واجب شرعی و عقلی باشد در این صورت، فرقی نمی‌کند که مقدّمه

واجب، وجوب شرعی داشته باشد یا اصلا فاقد وجوب شرعی باشد لذا باید ملاحظه نمود که منظور او چه بوده است و ...

بیان ثمره دوّم:

گفته‌اند اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای چند مقدّمه باشد و فردی آن واجب را باتمام مقدّماتش ترک کند، در این صورت اگر قائل به وجوب مقدّمه باشیم نتیجه‌اش این است که آن فرد «یصیر فاسقا» و عنوان فسق بر او منطبق می‌شود زیرا او چند واجب را ترک کرده در حقیقت اصرار بر حرام و گناه دارد و نفس اصرار بر گناه- و لو صغیره باشد- عنوان کبیره پیدا می‌کند پس کسی که ذی‌المقدّمه‌ای را با چند مقدّمه‌اش ترک کرده، عادل نیست.

امّا اگر گفتیم مقدّمات واجب، وجوب ندارد، فردی که یک واجب را با مقدّماتش ترک کرده او فقط یک واجب- ذی المقدّمه- را ترک نموده و بر ترک یک واجب، عنوان اصرار بر گناه صغیره، تحقّق پیدا نمی‌کند و فسق، محقّق نمی‌شود.

اشکال مشترک: این مطلب هم ارتباطی به ثمره مسأله اصولیّه ندارد. فاسق شدن و فاسق نشدن که یک مسئله شرعی نیست [۵۳۳]، وظیفه شارع، بیان ملاک کلّی فسق و عدالت هست امّا اینکه در چه موردی فسق، محقّق می‌شود و در کجا فسق تحقّق پیدا نمی‌کند از شئون شارع نیست بلکه این مطلب یک حکم جزئی و مربوط به عقل است که از حکم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۲

کلّی شارع استفاده می‌کند و در حقیقت، عقل آن را بر مواردش منطبق می‌نماید.

اشکال اختصاصی: فرض کنید واجبی دارای سه مقدّمه هست و با ترک یک مقدّمه، قدرت مکلّف از انجام آن واجب، سلب می‌شود، آیا در این صورت، اصرار بر حرام واقع شده؟

مسلّما اصرار بر گناه، تحقّق پیدا نکرده. وقتی مکلّف، اوّلین مقدّمه را ترک کرد، به تبع آن، قدرت بر انجام ذی المقدّمه ندارد لذا به خاطر عدم قدرت بر اتیان ذی المقدّمه، اصل تکلیف، نسبت به واجب، ساقط می‌شود و به تبع آن چون سائر مقدّمات هم وجوب غیری داشته، آن تکلیف نسبت به مقدّمات هم ساقط می‌شود لذا از آن مکلّف، فقط یک عصیان و مخالفت، تحقّق پیدا کرده و بر عصیان واحد، عنوان اصرار، صادق نیست و موجب فسق هم نمی‌شود.

ایراد بر مصنّف رحمه اللّه: بیان مذکور، قابل مناقشه هست زیرا سلب قدرت مکلّف، نسبت به ذی المقدّمه در اثر سوء اختیار بوده و امتناع به سوء اختیار، موجب سقوط تکلیف نمی‌شود و منافاتی با مسأله اختیار ندارد.

درعین‌حال، غیر از اشکال مصنّف، ایراد دیگری به اصل ثمره دوّم داریم که:

مخالفت با مقدّمات، موجب معصیت نیست زیرا معصیت آن است که باعث استحقاق عقوبت شود و ما در بحث واجبات غیریّه و طهارت ثلاث گفتیم بر مخالفت واجب غیری، استحقاق عقوبت، مترتّب نمی‌شود و ترک آن‌ها موجب فسق نمی‌گردد که در دنبالش استحقاق عقوبت مطرح باشد و صرف ترک یک یا دو واجب غیری بدون اینکه استحقاق عقوبتی بر مخالفت آن مترتّب گردد، موجب فسق نمی‌شود.

بیان ثمره سوّم:

گفته‌اند اگر مقدّمه واجب، دارای وجوب باشد، اخذ اجرت برای انجام مقدّمه واجب، جائز نیست امّا اگر مقدّمه، واجب نباشد مانعی از اخذ اجرت در برابر مقدّمه واجب، وجود ندارد خلاصه اینکه: یکی از ثمرات مقدّمه واجب را چنین

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۳

و أخذ الأجرة على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلّف مجانا و بلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصّناعات الواجبة كفائيّة التى لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك، أى لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها، هذا فى الواجبات التّوصليّة [۱].

بیان کرده‌اند که: «اذا قلنا بوجوب المقدّمة لا يجوز اخذ الاجرة عليها و اذا لم نقل بوجوب المقدّمة يجوز اخذ الاجرة عليها.»

اشکال مشترک: عدم جواز اخذ اجرت برای انجام مقدّمه، حکم شرعی نیست، همیشه حکم الهی، کلّی هست مثلا «عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب» می‌تواند حکم اللّه باشد امّا عدم جواز اخذ اجرت در برابر نماز، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

ثمره مذکور هم ارتباطی به شارع ندارد به عبارت دیگر، مسأله اصولیّه باید مولّد و مستنبط حکم شرعی باشد نه اینکه مسأله اصولی برای تطبیق و پیاده کردن احکام باشد.

شما معتقدید که: شارع مقدّس فرموده است «لا یجوز اخذ الاجرة على الواجب» و اگر قائل به وجوب مقدّمه شویم آن حکم خدا بر ما نحن فیه ۵۳۴]، منطبق است، اشکال ما این است که: تطبیق و پیاده کردن حکم نمی‌تواند ثمره مسأله اصولی واقع شود لذا ثمره سوّم هم از ثمرات مسأله اصولیّه نیست.

[۱]- اشکال اختصاصی: مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات را مشروحا بیان کرده لکن مصنّف هم اشارتا به بیان آن پرداخته‌اند که:

اصلا قبول نداریم که اخذ اجرت در برابر واجبات، جائز نباشد.

بیان ذلک: به یک اعتبار، واجبات بر دو گونه هستند: ۱- توصّلی ۲- تعبّدی، لازم است بحث مذکور را نسبت به هریک از آن دو قسم ادامه دهیم.

الف: واجبات توصّلی: اگر مولا شیء را واجب نمود و مقصودش صرف وجود آن واجب بود- خواه کسی در مقابل آن، اجرت بگیرد یا مجانی انجام دهد- در این صورت،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۸۴

و اما الواجبات التّعبديّة، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعى امتثالها، لا على نفس الإتيان، كى ينافى عباديّتها، فيكون من قبيل الدّاعى إلى الدّاعى، غاية الأمر يعتبر فيها- كغيرها- أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر، كى لا يكون المعاملة سفهيّة، و أخذ الأجرة عليها أكلا بالباطل [۱].

چه مانعی برای اخذ اجرت در برابر آن، وجود دارد؟

مولای حکیم به منظور عدم اختلال نظام جامعه، مردم را بر انجام واجبات کفائیّهٔ صناعیّه، الزام نموده که عدّه‌ای از آن‌ها طبیب و بعضی نجّار و عدّه‌ای سائر صناعات را بیاموزند و نیاز جامعه را برطرف کنند، معنای واجب کفائی صناعی، این نیست که طبیب نتواند در مقابل طبابت خود، اخذ اجرت نماید یا بنّا مجاز نباشد در برابر عمل خود، مزد بگیرد بلکه اگر بگوئیم آن‌ها مجبور هستند رایگان، کار کنند گاهی موجب نقض غرض و اختلال نظام می‌شود اگر بنا باشد طبیب و نجّار، مجّانا کار کنند پس زندگی آن‌ها از چه طریقی تأمین شود.

خلاصه: صرف وجوب یک شیء، باعث نمی‌شود که انسان نتواند در برابر انجام آن، اجرت بگیرد بلکه باید نحوه وجوب و فرض آن را ملاحظه کرد، اگر منظور مولا این بوده که فلان شیء مجّانا در خارج، ایجاد شود در این صورت نمی‌توان در برابر آن پول گرفت امّا اگر او عنایتی به مجّانی بودن آن نداشته بلکه مقصودش این بوده که آن واجب در خارج، عملی شود در این صورت،

مانعی از اخذ اجرت در مقابل آن، وجود ندارد.

[۱]- ب: واجبات تعبّدی: قبل از بیان مسئله و حلّ اشکال به ذکر مقدمه کوتاهی می‌پردازیم که: عقد اجاره باید مانند سائر عقود و معاملات، شرائطش کامل باشد مثلا یکی از شرائط اجاره این است که عمل مستأجر علیه، نفع دنیوی یا اخروی برای مستأجر داشته باشد و چنانچه هیچ گونه نفعی برای او نداشته باشد، سفهی و اخذ اجرت برای آن، اکل مال به باطل و مشمول آیه شریفه «وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ ...» می‌باشد.

فرضا اگر انسان، فردی را اجیر کند که فلان مبلغ بگیرد و نماز ظهرش را بخواند،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۵

صحیح نیست زیرا نفعی برای مستأجر ندارد و نسبت به دهنده پول، یک عمل عقلائی محسوب نمی‌شود امّا مثلا اگر همان معامله و عقد اجاره را با فرزند خود منعقد کند که فلان مبلغ بگیرد و روزانه نماز خود را بخواند و در نتیجه نسبت به اتیان صلات، اعتیاد پیدا کند، صحیح و نفعی هم برای پدر، متصوّر است زیرا او علاقه دارد فرزندش متدیّن باشد، خلاصه اینکه نباید معامله، سفهی باشد.

نحوه حلّ اشکال در اخذ اجرت بر واجبات [۵۳۵]: این مسئله از مشکلات فقه است و درباره آن، نظرات و راه‌حل‌های مختلفی بیان شده.

نظر مصنّف: ایشان مشکله را از طریق داعی بر داعی حل نموده‌اند، فرضا کسی که اجیر شده برای فلان میّت، یک سال نماز بخواند، او به این کیفیّت عمل می‌نماید که: نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلات با قصد قربت را به تحریک و انگیزه پول انجام می‌دهد به عبارت دیگر، اخذ اجرت در عرض قصد قربت نیست به نحوی که او هنگامی که نماز استیجاری می‌خواند، توجّهی به قصد قربت داشته باشد و نگاهی به آن وجه- پول- مأخوذه نماید، بلکه مسأله اخذ اجرت و قصد قربت در طول یکدیگر هستند یعنی نماز را با قصد قربت می‌خواند و نماز با قصد قربت را به داعی اجرت انجام می‌دهد و در نتیجه، لطمه‌ای به آن عبادت، وارد نمی‌شود.

اگر بنا باشد عملی که به نحو مذکور اتیان می‌شود، باعث ضربه‌ای به عبادت شود، نتیجه‌اش این است که عبادات ما باطل باشد[۵۳۶] زیرا مردم، عبادات را «خوفا من النّار و طمعا فی الجنّة» انجام می‌دهند، عبادات ما به خاطر همان مزایائی هست که مربوط به خودمان می‌باشد، شما این مسئله را چگونه با قصد قربت جمع و حل می‌کنید؟

جمعش به این است که مکلّف، نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلات با قصد قربت را برای طمع در بهشت و خوف از دوزخ، اتیان می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۶

و ربما یجعل [۵۳۷] من الثّمرة، اجتماع الوجوب و الحرمة- إذا قیل بالملازمة- فیما اذا کانت المقدّمة محرمة، فیبتنی علی جواز اجتماع الأمر و النّهی و عدمه، بخلاف ما لو قیل بعدمها [۱].

گفته‌اند همان‌طور که عبادات ما به نحو مذکور صحیح است، بین مسأله (طمع در جنّت و خوف از دوزخ) با مسأله (اخذ اجرت بر واجبات) فرقی نیست.

آری امیر مؤمنان و مولای متقیان علیه السّلام فرموده است: «الهی ما عبدتک خوفا من نارک، و لا طمعا فی جنّتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک»[۵۳۸].

اگر به عمق عبادات خود، توجّه کنیم، آن عباداتی که خالی از ریا و آلودگی‌های دنیوی هست برای طمع در بهشت و ترس از جهنّم می‌باشد و این مطلب با مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات از نظر ملاک، متّحد است.

خلاصه: مصنّف رحمه اللّه از طریق داعی بر داعی در واجبات عبادی، مسأله اخذ اجرت در برابر آن‌ها را حل نموده‌اند.

-[۱]

بیان ثمره چهارم:

اگر شـیء- مقـدّمه‌ای- قبل از آنکه مقدّمه واجب، قرار گیرد، حرمت ذاتی داشـته باشد و آن شـیء محرّم، مقدّمه واجبی، واقع شود، در فرض مـذکور اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدّمه شویم، نسبت به آن مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت ۵۳۹]، تحقق پیدا می کند یعنی: از مصادیق و صغریات اجتماع امر و نهی، محسوب می‌شود- مانند صلات

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۷

و فیه: أوّلاـ إنّه لاـ یکـون من بـاب الاجتمـاع، کی تکون مبتنیـهٔ علیه، لمـا أشـرنا إلیه غیر مرّهٔ، إنّ الواجب ۵۴۰] مـا هو بالحمل الشّائع مقدّمهٔ، لا بعنوان المقدّمهٔ[۵۴۱]، فیکون علی الملازمهٔ من باب النّهی فی العبادهٔ و المعاملهٔ [۱].

در دار غصـبی که از مصـادیق اجتمـاع امر و نهی هست- و اقـوال، اشـکالات و جواب‌هـائی که در آن بحث، جـاری هست در محلّ بحث هم جریان پیدا می کند امّا اگر قائل به ملازمه نشویم و وجوب مقدّمه را انکار نمائیم، مسأله مذکور، هیچ گونه ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی، پیدا نمی کند.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه سه اشکال بر ثمره مذکور، وارد نموده‌اند:

اشـکال اوّل: مقـدّمه: در بحث اجتمـاع امر و نهی، آن دو عنـوانی که یکی از آن‌هـا متعلّق نهی و دیگری متعلّق امر است، بایـد عنوان تقییـدی و همچنین موضوعیّت داشـته باشـد امّا چنانچه آن دو یا یکی از آن‌ها موضوعیّت نداشـته باشـد و جهت- حیث- آن، تعلیلی باشد، ارتباطی به نزاع در باب اجتماع امر و نهی، پیدا نمی کند.

علّت اینکه صـلات در دار غصبی، مرتبط به نزاع در باب اجتماع امر و نهی می‌باشـد، این است که دارای دو جهت تقییـدی و دارای دو عنوان هست که موضوع و متعلّق حکم می‌باشـند نه اینکه: علّیّت و واسطیّت داشته باشند به عبارت دیگر: نفس صلات، موضوع و متعلّق حکم است و شـارع مقـدّس فرموده: «أَقِیمُوا الصَّلاـهَ»* پس عنوان صـلات، تقییـدی هست و همچنین عنوان غصب هم خودش موضوعیّت دارد و متعلّق نهی، قرار گرفته.

امّا در محلّ بحث: آیا اگر مقدّمه‌ای واجب شد- درحالی که قبلا حرام بوده- آن مقدّمه هم مانند صلات در دار غصبی هست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۸

خیر، آن حرمتی که اوّلا نسبت به مقدّمه، تحقّق پیدا کرده، مربوط به ذات آن شیء بوده امّا آیا وجوبی که از ناحیه مقدّمیّت، تحقّق پیدا می کند، مربوط به «عنوان» مقدّمه هست؟

مکرّرا بیان کرده‌ایم که عنوان مقدّمیّت، حیث تعلیلی هست یعنی: مقدّمیّت، سبب می‌شود که حکم به وجوب غیری، نسبت به نفس نصب سلّم- یـا وضو- بـار شود مثلاـ وضو، مقـدّمه نماز هست امّا نمی‌توان گفت: وضو واجب نیست، مقـدّمه، واجب هست، عنوان مقـدّمیّت، سبب می‌شود که وضو، متّصف به وجوب غیری شود پس: عنوان وجوب، عبـارت از مقـدّمیّت نیست و عنوان حرمت هم عبارت از یک شیء دیگر و آن دو با یکدیگر جمع شده باشند.

اگر شـما مقـدّمه محرّمی را فرض کردیـد و قائل به ملازمه هم شدید، همان چیزی که حرام است، وجوب پیدا می کند، همان چیزی که متعلّق حرمت است، متعلّق وجوب مقدّمی و داخل در بحث «نهی در عبادت و معامله ۵۴۲]» می‌باشد.- نه، نزاع اجتماع امر و نهی.

اگر معامله یا عبادتی حرام شـد، همان چیزی که متعلّق وجوب قرار گرفته، نهی هم به آن، متعلّق شـده امّا در باب اجتماع امر و نهی،

آن دو عنوان، متفاوت و جدای از هم هستند یعنی: «الصّلاة واجبة، الغصب حرام» منتها آن دو عنوان در یک وجود خارجی، اجتماع و ائتلاف کرده‌اند امّا اگر وضو- مقدّمه- فرضا حرام شد، چنین نیست که دو شیء مطرح باشد، یکی متعلّق وجوب و دیگری متعلّق حرمت قرار گیرد بلکه همان چیزی که متعلّق تحریم است، وجوب هم به آن تعلّق گرفته و همان چیزی که متعلّق وجوب است، حکم تحریمی هم به آن متعلّق شده پس ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۹

و ثانیا: لا یکاد یلزم الاجتماع اصلا، لاختصاص الوجوب بغیر المحرّم فی غیر صورة الانحصار به. و فیها اما لا وجوب للمقدمة؛ لعدم وجوب ذی المقدّمة، لاجل المزاحمة، و اما لا حرمة لها لذلک، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- اشکال دوّم: سؤال: در کدام مورد، مقدّمه درعین‌حال که محرّم هست، وجوب هم دارد تا اینکه از مصادیق بحث اجتماع امر و نهی باشد؟

به عبارت دیگر: شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که مقدّمه محرّم، وجوب هم داشته باشد.

توضیح ذلک: مقدّمه‌ای را که می‌گوئید حرام است ۵۴۳]، آیا مقدّمه منحصره ذی المقدّمه هست یا غیر منحصره؟ نسبت به هرکدام، پاسخ جداگانه‌ای برای شما بیان می‌کنیم.

الف: اگر مقدّمه، غیر منحصره باشد- مثلا انقاذ غریق و نفس محترمی، دارای دو طریق باشد، راه مباح و طریق حرام، یعنی عبور از ملک غیر بدون رضایت او- در این صورت، اصلا عقل، حکم به وجوب مقدّمه حرام نمی‌کند و وجوب غیری مقدّمی مستقیما، عارض مقدّمه مباح می‌شود و مقدّمه حرام، وجوبی ندارد تا اجتماع وجوب و حرمت، مطرح شود.

ب: گاهی آن مقدّمه، منحصره می‌باشد، مثلا مسلمانی در حال غرق شدن هست و راه انقاذ او منحصر به عبور از ملک غیر است، در این صورت باید بین حرمت مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه مقایسه‌ای نمود که اهمیّت کدام‌یک، بیشتر است. به‌عنوان مثال، آیا از نظر شارع مقدّس، حرمت تصرّف در مال غیر اهمّ است یا انقاذ نفس محترم؟

اگر اهمیّت ذی المقدّمه، بیشتر باشد، این مطلب، دلیل برآن است که مقدّمه، حرام نیست و چگونه می‌شود که مقدّمه‌ای حرام ۵۴۴] باشد و مع ذلک اهمیّت وجوب ذی المقدّمه، بیش از حرمت مقدّمه باشد؟، در صورت تزاحم، حرمت مقدّمه، رفع می‌شود و در نتیجه،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۰

و ثالثا[۵۴۵]: إنّ الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التّوصّل بالمقدّمة المحرّمة و عدمه أصلا، فإنّه یمکن التّوصّل بها إن کان توصّلیّة، و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم ۵۴۶] جواز التّوصّل بها إن کانت تعبّدیّة علی القول بالامتناع، قیل بوجوب المقدّمة أو بعدمه، و جواز التّوصّل بها علی القول بالجواز کذلک، أی قیل بالوجوب أو بعدمه. و بالجملة لا یتفاوت الحال فی جواز التّوصّل بها، و عدم جوازه أصلا، بین أن یقال بالوجوب، أو یقال بعدمه، کما لا یخفی [۱].

آن مقدّمه، واجب می‌باشد و حرمتی ندارد تا کسی بگوید وجوب و حرمت، اجتماع نموده‌اند.

گاهی هم ممکن است حرمت مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه، مهم‌تر باشد که در فرض مذکور، ذی المقدّمه از وجوب، ساقط می‌شود و اگر ذی المقدّمه از وجوب، ساقط شد، مقدّمه هم وجوبی ندارد و اگر وجوب نداشته باشد، اجتماع وجوب و حرمت در مقدّمه، لازم نمی‌آید.

خلاصه: در صورت انحصار نمی‌توان تصوّر اجتماع حرمت و وجوب نمود.

[۱]- اشکال سوّم: سومین جواب یا اشکالی که مصنّف رحمه اللّه بیان نموده، این است که:
آنچه که در باب مقدّمه برای ما اهمیّت دارد، این است که از طریق اتیان مقدّمه، تمکّن به اتیان ذی المقدّمه پیدا کنیم به عبارت دیگر، اینکه: بتوان از طریق مقدّمه، ذی المقدّمه را در خارج انجام داد لذا باید بررسی نمود که: مسأله ملازمه و عدم ملازمه‌ای را که شما

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۱

در صدد بودید صغرای برای اجتماع امر و نهی، قرار دهید- به نحوی که بیان کردیم- آیا تأثیری در آن «مهم» در باب مقدّمه می‌گذارد یا نه؟
مصنّف رحمه اللّه معتقدند که هیچ‌گونه اثری در آن «مهم» نمی‌گذارد.
توضیح ذلک: بدیهی است که مقدّمه گاهی تعبّدی هست یعنی: قصد قربت در آن، معتبر است و گاهی توصّلی می‌باشد که قصد قربت در آن، اعتبار ندارد لذا برای توضیح مطلب باید نسبت به هر دو نوع مقدّمه، مسئله را بررسی نمود که:
الف: اگر مقدّمه واجب، توصّلی شد، آن مقدّمه توصّلی خالی از قصد قربت به هر صورت و به هر کیفیّت، اتیان شود، می‌توان به ذی المقدّمه، توصّل پیدا کرد، خواه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماعی شوید یا قائل به امتناع [۵۴۷] شوید.
فرضا اگر مقدّمه، توصّلی و مقصود، رسیدن به مکّه و انجام مناسک حج شد، از نظر درک مناسک، فرقی نمی‌کند که انسان با مرکب غصبی به مکّه رفته باشد یا غیر غصبی زیرا مسأله عبادیّت در مسیر حج، اعتبار ندارد.
خلاصه: در مقدّمه توصّلی باید ذات مقدّمه، اتیان شود خواه آن مقدّمه، واجب باشد یا حرام، قائل به اجتماع شوید یا امتناع، جانب وجوب را غلبه دهید یا جانب حرمت را غلبه دهید، فرقی ندارد پس: مسأله اجتماع امر و نهی یا امتناع آن در مقدّمات توصّلیّه، اثری ندارد.
ب: اگر مقدّمه‌ای عبادی، و قصد قربت در آن معتبر بود، ما هم قبول داریم که مسأله اجتماع یا امتناع اجتماع امر و نهی در آن مسأله عبادی، اثر می‌گذارد امّا مسأله وجوب و عدم وجوب مقدّمه، اثری ندارد، فرضا شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید و می‌گوئید صلات در دار غصبی صحیح است، اکنون ما این مبنا را در مورد یک مقدّمه عبادی، جاری و پیاده می‌کنیم که:
طبق مبنای مذکور، آن مقدّمه عبادی، صحیح است امّا علّت صحّت، این نیست که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۲

اجتماع وجوب و حرمت شده، شما خواه قائل به ملازمه بشوید یا نشوید، درعین‌حال، بنا بر اجتماع امر و نهی، آن عبادت، صحیح است.
اگر ما در مورد صلات در دار غصبی، حکم به صحّت نموده- گفتیم اجتماع، جائز است- در مورد مقدّمه عبادی هم آن عبادت، صحیح و فاقد نقص می‌باشد و فرقی نمی‌کند که شما قائل به وجوب مقدّمه شوید یا قائل به وجوب آن نشوید به‌هرحال، عبادت شما صحیح است یعنی: اگر قائل به وجوب مقدّمه هم نشوید، چنانچه در آن مسئله، اجتماعی باشید، عبادت مذکور، صحیح است. بنابراین، در صحّت و بطلان، بین وجوب و عدم وجوب مقدّمه، بنا بر اینکه در آن مسئله اجتماعی شوید، هیچ فرقی نمی‌کند.
اگر کسی در آن مسئله، قائل به امتناع شد[۵۴۸]، صلات در دار غصبی را باطل می‌داند، بدیهی است آن فردی که در بحث مذکور، امتناعی هست، می‌گوید در بحث فعلی که آن مقدّمه، عبادیّت، پیدا کرده، باطل است.
سؤال: آیا بطلان آن بنا بر ملازمه و عدم ملازمه، فرق می‌کند؟
خیر، چه شما قائل به ملازمه شده، آن مقدّمه را واجب بدانید و بگوئید باطل است یا قائل به ملازمه نشوید، آن را واجب ندانید و بگوئید باطل است- فرقی ندارد.

خلاصه اینکه بین قول به وجوب و عدم وجوب، فرقی مطرح نیست.

جمع‌بندی: اگر مقدّمه‌ای عبادیّت پیدا کرد، مسأله اجتماع امر و نهی- اجتماعا و امتناعا- در محلّ بحث، جاری می‌شود لکن هیچ ارتباطی به باب ملازمه ندارد چه کسی قائل به ملازمه بشود یا نشود، اثری ندارد یعنی: کسی که در آن مسئله، قائل به اجتماع هست، عبادت در محلّ بحث را مطلقا صحیح می‌داند و کسی که در آن مسئله، قائل به امتناع هست، در محلّ بحث، آن عبادت را مطلقا باطل می‌داند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۳

فی تأسیس الأصل فی المسألة اعلم أنّه لا أصل فی محلّ البحث فی المسألة، فإنّ الملازمة بین وجوب المقدّمة و وجوب ذی المقدّمة و عدمها لیست لها حالة سابقة، بل تکون الملازمة أو عدمها أزلیّة [۱].

- سواء قلنا بالملازمة ام لم نقل به.

خلاصه: آن چهار ثمره‌ای را که دیگران ذکر کرده‌اند، بی‌مورد و بدون فائده هست و ثمره‌ای که در باب مقدّمه واجب، مترتّب می‌شود، همان است که ما ابتداء بحث- تحت عنوان «تذنیب»- تفصیلا بیان کردیم ۵۴۹].[۵۵۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج۲ ؛ ص۳۹۳

در تأسیس اصل

[۱]- بحث بسیار طولانی ما در شرف اتمام است، تاکنون مقدّمات بحث مقدّمه واجب را بررسی نموده‌ایم لکن مطلبی درباره اصل بحث- که آیا ملازمه ثابت است یا نه- بیان نکرده‌ایم.

لازم به تذکّر است که قبل از ذکر ادلّه قائلین به ملازمه باید ببینیم آیا در صورت شکّ، اصلی در مسئله، وجود دارد که حالت تردید را بر طرف کند یا نه؟ یعنی: اگر برای ما مشخّص نشد که ملازمه، حقیقت دارد یا نه، اصلی هست که به آن رجوع نمود یا نه، و برفرض وجود اصل آیا آن اصل، موافق قول به ملازمه هست یا موافق قائلین به عدم ملازمه می‌باشد؟

بیان ذلک: سؤال: محلّ نزاع در بحث مقدّمه واجب چیست؟

جواب: نزاع و بحث ما در مورد وجوب یا عدم وجوب مقدّمه نیست زیرا وجوب یا عدم وجوب مقدّمه، یک بحث اصولی نیست بلکه یک بحث فقهی می‌باشد اگر بحث ما

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۴

در این جهت باشد که: «هل المقدّمة واجبة ام لا»، بحث مذکور، مانند بحث: «هل صلاة الجمعة واجبة ام لا»، یک بحث فقهی هست و ارتباطی به مسائل اصولیّه ندارد لذا اوّل بحث مقدّمه واجب هم بیان کردیم که:

نزاع در باب مقدّمه، این است که: آیا بین وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه، ملازمه «عقلیّه» هست یا نه؟ بنابراین، نفی و اثبات، مربوط به ملازمه عقلیّه هست که آیا عقل، حکم به ملازمه می‌کند یا نه؟

سؤال: اگر شکّ کردیم که آیا ملازمه‌ای مطرح است یا نه، اصلی وجود دارد که به آن، رجوع کنیم یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا در صورت شکّ می‌توان اصل و استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود یا نه؟

جواب: خیر، زیرا استصحاب، نیاز به حالت سابقه دارد، ملازمه و عدم ملازمه، هرکدامشان حقیقت و واقعیّت داشته باشد، چنین نیست که دارای حالت سابقه عدمی یا وجودی باشد. اگر ملازمه، واقعیّت دارد از ازل واقعیّت دارد و چنانچه عدم ملازمه، حقیقت

دارد از ازل حقیقت دارد زیرا «ملازمه»، حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد تا بتوان گفت قبل از اینکه دین اسلام و شریعت، تأسیس شود لا بد آن حکم نبوده و حالت سابقه عدمیّه داشته پس ...

ملازمه و عدم ملازمه از احکام عقلی هست و حکم عقلی، حادث نیست.

از باب مثال اگر کسی تردید کند که آیا ظلم، قبیح است یا نه، می‌تواند استصحاب عدم قبح ظلم را جاری کند؟

خیر، زیرا آن استصحاب، حالت سابقه ندارد و ظلم، عقلا از ازل، قبیح بوده منتها فرقی که بین مسأله ظلم و ملازمه، وجود دارد، این است که می‌دانیم ظلم از ازل، قبیح بوده امّا در محلّ بحث نمی‌دانیم که آیا عقل، حکم به ملازمه از ازل تا ابد می‌کند یا حکم به عدم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۵

نعم نفس وجوب المقدّمة یکون مسبوقا بالعدم، حیث یکون حادثا بحدوث وجوب ذی المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها [۱].

و توهّم عدم جریانه، لکون وجوبها علی الملازمة، من قبیل لوازم الماهیّة، غیر مجعولة، و لا أثر آخر مجعول مترتّب علیه، و لو کان لم یکن بمهمّ هاهنا[۵۵۱]، مدفوع بأنّه و إن کان غیر مجعول بالذّات، لا بالجعل البسیط الذی هو مفاد کان التّامّة، و لا بالجعل التّألیفی الذی هو مفاد کان النّاقصة، إلا أنّه مجعول بالعرض، و بتبع جعل وجوب ذی المقدّمة، و هو کاف فی جریان الأصل [۲].

ملازمه از ازل تا ابد می‌نماید یعنی: مدرک عقلی برای ما مشخّص نیست پس نمی‌توان استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود.

خلاصه: در محلّ نزاع- ملازمه- نمی‌توان تأسیس اصل نمود و اصل نمی‌تواند هیچ‌یک از طرفین را اثبات نماید.

[۱]- گفتیم در محلّ نزاع- ملازمه- نمی‌توان اصلی را تأسیس و به آن، تمسّک نمود.

سؤال: آیا نسبت به نفس وجوب مقدّمه- اثر ملازمه- می‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود و چنین گفت: قبل از آنکه وضو[۵۵۲] برای نماز، تشریع شود مسلّما واجب نبوده زیرا ذی‌المقدّمه آن، وجوب نداشته تا بفهمیم مقدّمه‌اش واجب بوده است یا نه پس قبل از تشریع وجوب ذی المقدّمه، مقدّمه، واجب نبوده امّا اکنون که ذی المقدّمه، وجوب شرعی پیدا کرده و شک در وجوب وضو داریم، آیا استصحاب عدم وجوب شرعی وضو را می‌توان جاری نمود؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد و نتیجه جریان آن، عدم وجوب وضو- مقدّمه- می‌باشد.

[۲]- توهّم: همان‌طور که استصحاب عدم ملازمه، جریان پیدا نمی‌کند، استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۶

عدم وجوب مقدّمه هم جاری نمی‌شود زیرا یکی از شرائط جریان استصحاب، این است که: مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب صلات جمعه- و یا چنانچه مجعول شرعی نیست، باید اثر و حکمی داشته باشد که آن حکم، مجعول شرعی باشد. مثلا اگر شما در موردی استصحاب خمریّت را جاری نمودید، مستصحب شما- خمریّت- مجعول شرعی نیست لکن اثری به نام حرمت دارد که آن را شارع مقدّس جعل نموده.

متوهّم می گوید: عدم وجوب مقدّمه- و همچنین وجوب مقدّمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع برای اثر شرعی می‌باشد زیرا وجوب مقدّمه، مانند لازم ماهیّت می‌باشد، همان‌طور که زوجیّت، لازم ماهیّت اربعه هست و کسی آن را جعل ننموده، مسأله وجوب مقدّمه هم، چنین است یعنی: اگر ملازمه، واقعیت داشته باشد، وجوب مقدّمه، لازم ماهیّت وجوب ذی المقدّمه هست و از لوازم لا ینفکّ اصل ماهیّت، محسوب می‌شود لذا وجوب مقدّمه و وضو را شارع مقدّس، جعل نمی‌کند اگر او فرمود: اقیموا الصّلاة، و خارجا برای ما مشخص شد که وضو، مقدّمه نماز هست، آن وجوب وضو، لازم ماهیّت وجوب صلات می‌باشد و ربطی به شارع مقدّس ندارد پس توهّم نکنید که هرکجا کلمه وجوب، مطرح شد، آن وجوب، مجعول شرعی هست. در محلّ بحث، مقدّمه واجب

درعین‌حال که واجب است لکن ارتباطی به شارع مقدّس ندارد بلکه لازمه ماهیّت وجوب ذی المقدّمه هست بنابراین، وجوب وضو- وجوب مقدّمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع یک اثر شرعی می‌باشد. آری اگر کسی نذر کند که چنانچه وضو واجب باشد، فلان مبلغ صدقه می‌دهم، در فرض مذکور وجوب وضو، موضوع اثر شرعی هست امّا اثری نیست که چندان اهمیّت داشته باشد.

خلاصه: متوهّم می‌گوید: استصحاب عدم وجوب مقدّمه را هم نمی‌توان جاری نمود زیرا فاقد ضابطه کلّی استصحاب می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۷

دفع توهم: آن ضابطه کلّی در باب استصحاب، مورد قبول ما هم هست لکن باید درباره آن، توضیح داد که: شما گفتید یا مستصحب باید مجعول شرعی باشد یا موضوع برای اثر مجعول شرعی باشد لکن توضیحی درباره کلمه «مجعول» می‌دهیم که:

گاهی شیء به جعل بسیط، مجعول است که مفاد «کان» تامّه می‌باشد و نیازی به اسم و خبر ندارد مانند: «کان زید ای: تحقّق زید.»

و گاهی هم شیء مجعول به جعل تألیفی و ترکیبی می‌باشد که مفاد «کان» ناقصه هست و نیاز به اسم و خبر دارد مانند «کان زید قائما.»

تذکّر: اشیائی که به دو نحو مذکور، جعل می‌شوند، جزء مجعولات «ذاتیّه» هستند. مثلا- شارع مقدّس، مستقیما وجوب را برای صلات و حرمت را برای خمر، جعل نموده پس آن وجوب و حرمت، مجعول بالذّات هستند.

قسم دیگر از جعل، عبارت از جعل «تبعی» می‌باشد یعنی: ممکن است جاعل و شارع مستقیما شیء را جعل نکند لکن چیزی را جعل نماید که لازمه جعل آن مجعول ذاتی، این است که یک مجعول تبعی هم تحقّق پیدا کند. خلاصه اینکه مجعولات بر دو قسم هستند: الف: ذاتی. ب: تبعی.

در جریان استصحاب، فرقی نمی‌کند که مستصحب ما مجعول ذاتی ۵۵۳] باشد یا تبعی لذا در محلّ بحث می‌توان گفت: نفس وجوب مقدّمه، مجعول شرعی هست منتها نه مجعول ذاتی و استقلالی بلکه مجعول تبعی، یعنی: هنگامی که شارع مقدّس، وجوب را برای نماز، جعل نمود، به تبع آن‌هم وجوبی برای وضو- و سائر مقدمات- جعل شد پس می‌توان گفت: وجوب وضو، مجعول شرعی هست- منتها مجعول تبعی- و چون مجعول تبعی هست، می‌توان استصحاب عدم وجوب را نسبت به آن، جاری نمود و گفت: قبل از آنکه شارع مقدّس، نماز را واجب نماید، وضو واجب نبوده اکنون که او نماز را واجب کرده و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۸

و لزوم التّفکیک بین الوجوبین مع الشّک لا محالة، لأصالة عدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذی المقدّمة، لا ینافی الملازمة بین الواقعیّین، و إنما ینافی الملازمة بین الفعلیّین، نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة لصح التمسک بذلک فی اثبات بطلانها [لما صحّ التّمسک بالأصل کما لا یخفی [۱].

شک در وجوب وضو داریم، استصحاب عدم وجوب وضو جاری می‌شود.

خلاصه: مانعی ندارد که استصحاب عدم وجوب وضو در مرحله ظاهر، جاری شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در صدد هستند که از جریان استصحاب عدم وجوب وضو- مقدّمه- نتیجه‌ای بگیرند.

توضیح ذلک: بدیهی است که به وسیله استصحاب، بین وجوب نماز- ذی المقدّمه- و وجوب وضو- مقدّمه- تفکیک و نتیجه‌اش این شد که: نماز واجب ۵۵۴] است امّا وضو، واجب نمی‌باشد و دلیلش استصحاب عدم وجوب وضو هست.

سؤال: آیا نتیجه استصحاب، نفی قول به ملازمه هست یا اینکه منافاتی با آن ندارد؟

جواب: باید ببینیم قائلین به ملازمه در چه مرحله‌ای ادّعای ملازمه نموده‌اند.

۱- اگر آن‌ها فقط بین دو حکم «واقعی»[۵۵۵]، قائل به ملازمه هستند- یعنی می گویند بین حکم واقعی وجوب ذی المقدّمه و حکم واقعی وجوب مقدّمه، ملازمه تحقّق دارد- در فرض مذکور، استصحاب عدم وجوب وضو نمی‌تواند ملازمه را نفی کند زیرا استصحاب، حکم ظاهری را ثابت می کند و فقط می گوید: «الوضوء لیس بواجب» و ارتباطی به حکم واقعی ندارد.

خلاصه: اگر قائل به ملازمه، چنان ادّعائی کند، استصحاب عدم وجوب درعین‌حال که جاری می‌شود امّا منافاتی با قول به ملازمه ندارد.

۲- ممکن است قائلین به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه دهند و بگویند: هم بین دو

حکم «واقعی» و هم بین دو حکم «فعلی» ملازمه هست ۵۵۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: نسخ کتاب کفایة الاصول مختلف است و گویا مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» هم در دوره‌های مختلف، حکم مسئله را به دو صورت متفاوت، بیان کرده‌اند که شاگرد ایشان یعنی محقّق قوچانی- صاحب حواشی دقیق بر کفایه- فرموده‌اند: در دوره اخیر به فلان نحو بیان کرده و نوشتند و من با ایشان- مصنّف- بحث کردم و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند، قبول کردند و آن را تغییر دادند. لذا لازم است ما هم طبق هر دو نسخه، حکم مسئله را بیان نمائیم.

الف: قوله: نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة «لصحّ»[۵۵۷] التّمسّک بذلک فی اثبات بطلانها.

اگر قائل به ملازمه، دائره آن را توسعه دهد و بگوید هم بین دو حکم واقعی و هم بین دو حکم فعلی، ملازمه هست، در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی کرد زیرا: استصحاب، دالّ بر نفی ملازمه- در مقام فعلیّت- هست ۵۵۸] امّا قائلین به ملازمه می گویند حتّی در مقام فعلیّت و ظاهر، ملازمه، ثابت است.

ب: قوله: نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة «لما صحّ»[۵۵۹] التّمسّک بالاصل ...

اگر قائلین به ملازمه، دائره آن را توسعه داده و بگویند هم بین دو حکم «واقعی» و

إذا عرفت ما ذکرنا، فقد تصدّی غیر واحد من الأفاضل لإقامة البرهان علی الملازمة، و ما أتی منهم بواحد خال عن الخلل، و الأولی إحالة ذلک إلی الوجدان، حیث أنّه أقوی شاهد علی أنّ الانسان إذا أراد شیئا له مقدّمات، أراد تلک المقدّمات، لو التفت إلیها بحیث ربما یجعلها فی قالب الطّلب مثله، و یقول مولویّا (أدخل السّوق و اشتر اللحم) مثلا، بداهة أنّ الطّلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) فی کونه بعثا مولویّا، و أنّه حیث تعلّقت إرادته بإیجاد عبده الاشتراء، ترشّحت منها له إرادة أخری بدخول السّوق، بعد الالتفات إلیه و أنّه یکون مقدّمة له، کما لا یخفی [۱].

هم بین دو حکم «فعلی»، ملازمه هست، نمی‌توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی نمود و لازم است که عبارت مذکور را به این نحو، توجیه نمود:

اگر قائل به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه داد، معنایش این است که: من یقین دارم در تمام مراتب ۵۶۰]، ملازمه ثابت است یعنی: هم بین واقعیین و هم بین فعلیین، ملازمه تحقّق دارد و در نتیجه او اصلا شک ندارد تا اینکه استصحاب عدم وجود مقدّمه را جاری نماید، استصحاب، مربوط به فرد شاک هست و او تردیدی ندارد که آیا وضو وجوب دارد یا نه تا اینکه استصحاب عدم وجوب وضو را جاری نماید.

[۱]- مقدّمات بحث مقدّمه واجب، پایان پذیرفت فعلا باید به اصل بحث بپردازیم.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: ادلّه فراوانی برای اثبات ملازمه، ذکر شده لکن تمام آن‌ها مورد مناقشه هست لذا ایشان ابتداء دلیل خود را بر اثبات ملازمه، بیان نموده و سپس مهم‌ترین دلیل قائلین به ملازمه را ذکر کرده و مورد اشکال قرار داده‌اند.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۱

ادلّه مصنّف بر اثبات ملازمه:

الف: «مراجعه به وجدان»

مهم‌ترین دلیل در باب ملازمه، مسأله مراجعه به وجدان هست که: اگر کسی به وجدان خود، مراجعه کند، متوجّه می‌شود که اگر اراده مولا فرضا به ذی‌المقدّمه‌ای مانند «کون علی السّطح» تعلّق گرفت و توجّه به نفس «نصب سلّم» و «مقدّمیّت» آن نمود- با توجّه به آن دو[۵۶۱] جهت- مسلّما و بلا اشکال از اراده‌ای که به ذی المقدّمه، متوجّه شده، اراده‌ای هم نسبت به مقدّمه و نصب سلّم، مترشح می‌شود[۵۶۲].

اگر شما به مثال‌های عرفی، دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که گاهی مولا ذی المقدّمه و «مقدّمه» را متعلّق امر، قرار می‌دهد مثلا گاهی انسان به فرزندش دستور می‌دهد که نردبان را بیاور و بالای بام خانه برو و ...

مثال عرفی و مشهور دیگر: «ادخل السّوق و اشتر اللحم»، در مثال مذکور، دو امر مطرح است- امر به اشترا و امر به دخول سوق- که آن دو در یک ردیف و هر دو مولوی می‌باشند و چنین نیست که امر «ادخل السّوق»، یک امر ارشادی باشد و مولا بخواهد عبدش را متوجّه نماید که دخول سوق، مقدّمه اشتراء لحم هست بلکه دخول سوق هم مأمور به می‌باشد منتها تفاوتی هم بین آن دو امر مولوی، وجود دارد که: امر «اشتر اللحم» مولی نفسی امّا امر متعلّق به دخول سوق، یک امر مولوی غیری هست یعنی دخول سوق به خاطر اشتراء لحم، مطلوب مولا هست.

خلاصه: اگر انسان به وجدان خود مراجعه کند و آن را حاکم و شاهد، قرار دهد، مشخّص می‌شود که حق با قائلین به ملازمه هست یعنی: همان‌طور که اراده مولا متعلّق به

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۲

و يؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيريّة فی الشّرعيّات و العرفيّات؛ لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمة أمر غيریّ، إلا إذا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان فی مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضا، لتحقّق ملاكه و مناطه، و التّفصيل بين السّبب و غيره و الشّرط الشّرعی و غيره سيأتی بطلانه، و أنّه لا تفاوت فی باب الملازمة بين مقدّمة و مقدّمة [۱].

ذی المقدّمه شده، یک اراده ترشّحی و غیری هم به مقدّمه تعلّق گرفته و ...

مجدّدا متذکّر می‌شویم که قائلین به ملازمه، ملازمه را «عقلی» می‌دانند و اصلا نزاع در باب مقدّمه واجب، نزاع در یک امر عقلی هست لکن طرفین ملازمه، شرعی می‌باشد یعنی قائلین به ملازمه می‌گویند: همان‌طور که وجوب متعلّق به ذی المقدّمه، شرعی هست، وجوب متعلّق به مقدّمه هم شرعی می‌باشد منتها عقل، بین آن دو امر شرعی، ملازمه را درک می‌کند.

ب ۵۶۳]: وجود اوامر غیریّه در شرعیّات و عرفیّات

[۱]- مؤیّد بلکه دلیل دوّم مصنّف بر «ملازمه» این است که: بعضی از مقدّمات در شرعیّات و همچنین در عرفیّات، مورد تعلّق امر مولوی، قرار گرفته درحالی که آن مقدّمات، نسبت به سائر مقدمات، خصوصیّتی ندارد لذا کشف می‌کنیم که تمام مقدمات، مورد

تعلّق امر غیری، قرار گرفته‌اند.

بیان ذلک: مثال شرعی: شما آیه شریفه:- «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ ...»[۵۶۴]- را در نظر بگیرید، بدیهی است که وضو، متعلّق امر قرار گرفته لکن امر مربوط به آن، غیری می‌باشد نه نفسی، زیرا برای تمکّن از اتیان صلات صحیح، امر، متوجّه آن شده و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۳

همچنین امر مذکور، مولوی هست نه ارشادی زیرا وجهی برای حمل بر ارشاد وجود ندارد[۵۶۵] بلکه آیه شریفه در مقام ایجاب غسل و مسح، می‌باشد- ... «فَاغْسِلُوا» وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ ...- بنابراین، امر متعلّق به وضو، «امر مولوی غیری» می‌باشد.

سؤال: چرا نسبت به وضو، امر مولوی غیری متوجّه شده و آیا وضو با سائر مقدمات تفاوتی دارد و مقدّمیّت آن به نحو خاصّی هست؟

خیر، ملاک آن امر غیری، عبارت از مقدّمیّت وضو هست، چون وضو برای نماز، مقدّمیّت دارد، متعلّق امر، واقع شده و امر غیری به آن تعلّق گرفته بنابراین، وقتی ملاک تعلّق امر غیری، نسبت به وضو، مسأله مقدّمیّت وضو برای نماز شد، می‌گوئیم ملاک مذکور در تمام مقدّمات جریان دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که:

از تعلّق امر غیری- در شریعت- و لو نسبت به یک مقدّمه، کشف می‌کنیم که تمام مقدّمات، دارای امر غیری مولوی هستند.

مثال عرفی: «ادخل السّوق و اشتر اللحم»، امر به دخول سوق، مولوی هست نه ارشادی زیرا نیازی به ارشاد نیست و ظاهر امر، این است که مولوی باشد نه ارشادی پس مولا در صدد ایجاب دخول سوق بوده.

سؤال: دخول سوق، نسبت به سائر مقدّمات، چه خصوصیّتی دارد که متعلّق امر واقع شده و آیا هنگامی که عبد برای اشتراء لحم از خانه خارج می‌شود فرضا نباید لباس بپوشد و سائر مقدّمات را فراهم کند؟

دخول سوق، موضوعیّتی ندارد، جز اینکه به خاطر مقدّمیّت، مأمور به واقع شده لذا می‌گوئیم اگر دخول سوق به خاطر مقدّمیّت، مأمور به واقع شد، تمام مقدّمات اشتراء لحم، واجد آن ملاک و متعلّق امر غیری هستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۴

و لا بأس بذکر الاستدلال الذی هو کالاصل ۵۶۶] لغیره- ممّا ذکره الأفاضل من الاستدلالات- و هو ما ذکره أبو الحسن البصری، و هو أنّه لو لم یجب المقدّمهٔ لجاز ترکها، و حینئذ فإن بقی الواجب علی وجوبه یلزم التّکلیف بما لا یطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن کونه واجبا [۱].

خلاصه: با توجّه به بیانات مذکور، نتیجه می‌گیریم که: تمام مقدّمات- در عرفیّات- مأمور به موالی عرفیّه هست و جمیع مقدّمات- در شرعیّات- مأمور به شارع مقدّس می‌باشد و این مطلب فقط منطبق با قول به ملازمه هست زیرا آن‌ها تمام مقدّمات را مأمور به شرعی می‌دانند امّا منکرین ملازمه می‌گویند «الوضوء لیس بواجب» و همچنین معتقدند هیچ‌یک از مقدّمات، وجوب ندارد تنها یک لزوم و لابدیّت عقلیّه در باب مقدّمات، ثابت است.

تذکّر: سائر اصولیّین مانند صاحب معالم و قوانین، تفصیلاتی در باب مقدّمه، ذکر کرده‌اند که بعضی بین سبب و غیر سبب و بعضی بین شرط شرعی و غیر شرط شرعی تفاوت‌هائی قائل شدند که هیچ‌یک از آن تفاصیل، صحیح نیست و همان دو دلیلی را که ما ذکر کردیم، نسبت به تمام مقدّمات، جریان دارد ضمنا به زودی اشاره‌ای به آن دو تفصیل هم خواهیم نمود.

دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه

[۱]- برای اینکه بحث ما خالی از ادلّه سائر قائلین به ملازمه نباشد به ذکر دلیلی

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۵

می‌پردازیم که به منزله اصل و ریشه سائر ادلّه هم هست و آن دلیل، مربوط به ابو الحسن بصری ۵۶۷] می‌باشد که ایشان چنین استدلال نموده‌اند: مقدّمه، واجب است زیرا اگر مقدّمه واجب، وجوب نداشته باشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد[۵۶۸]، مسئله، دارای دو صورت هست:

آیا با ترک مقدّمه، وجوب ذی المقدّمه- وجوب مطلق- به حال خود، باقی هست یا نه به عبارت دیگر: وقتی مکلّف به احتمال اینکه فرضا شارع، نصب سلّم را واجب ننموده، آن را ترک کرد، وجوب مطلق «کون علی السّطح» باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید وجوب آن، باقی هست، مستلزم تکلیف «بما لا یطاق» می‌باشد زیرا در صورت ترک نصب سلّم، مکلّف قدرت بر کون علی السّطح ندارد چون او سلّم را نصب ننموده و مستند ترکش هم عدم وجوب شرعی نصب سلّم بوده.

اگر بگوئید وجوب ذی المقدّمه و «کون علی السّطح» باقی نیست، نتیجه‌اش این می‌شود که آن واجب مطلق از واجب مطلق بودن، خارج شود و مشروط به اختیار مکلّف باشد یعنی: اگر او سلّم را نصب نمود، ذی المقدّمه واجب است امّا اگر او مقدّمه را ترک کرد اصلا ذی المقدّمه هم وجوب ندارد.

سؤال: آیا وجوب ذی المقدّمه و «کون علی السّطح»، وجوبی هست که تابع اراده مکلّف و انجام مقدّمه باشد یا اینکه واجب مطلق است و ارتباطی به اراده مکلّف ندارد؟

جواب: بدیهی است که «کون علی السّطح» واجب و بر اطلاق خود، باقی هست خواه

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۶

و فيه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشّرعی من التّالی فی الشّرطيّة الاولی، لا الإباحة الشّرعيّة، و إلا كانت الملازمة واضحة البطلان، و إرادة التّرك عمّا أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، و إلا فمجرّد الجواز بدون التّرك، لا يكاد يتوهّم [معه صدق القضيّة الشّرطيّة الثّانية [۱].

مکلّف، نصب سلّم نماید یا آن را ترک کند و همچنین «الصّلاة واجبة»، خواه مکلّف، تحصیل طهارت و وضو نماید یا آن را ترک کند.

جمع‌بندی: مستدل می‌گوید: اگر مقدّمه، واجب نباشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد، اگر ذی المقدّمه بر وجوب خود، باقی باشد. تکلیف «بما لا یطاق» است و اگر باقی نباشد، لازمه‌اش این است که واجب مطلق از «اطلاق»، خارج شود و «هذا خلف» درحالی‌که باید واجب مطلق بر وجوب خود، باقی باشد و آن دو تالی فاسد از عدم وجوب مقدّمه، ناشی می‌شود امّا چنانچه مقدّمه، واجب باشد، مستلزم هیچ‌گونه تالی فاسدی نیست.

تذکّر: دلیل مذکور، تقریبا بهترین دلیل قائلین به ملازمه هست لکن باید ببینیم آن دلیل، خالی از ایراد هست یا نه؟

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ابتداء ظاهر دلیل مذکور را اصلاح نموده سپس اشکال خود را نسبت به آن بیان کرده‌اند لذا ما هم ابتدا اصلاحات ایشان را بیان و سپس اصل ایراد مصنّف را توضیح می‌دهیم.

۱- مقصود از «جواز» در قضیّه شرطیّه اوّل- لو لم تجب المقدمة «لجاز» ترکها- چیست؟

اگر مقصود، جواز بالمعنی الاخص- اباحه- باشد آن قضیّه، کذب هست زیرا هر چیزی که واجب نباشد، حکمش اباحه نیست بلکه شاید مکروه یا مستحب باشد بنابراین اگر مقصود از جواز، «جواز بالمعنی الاخص» باشد ملازمه بین مقدّم و تالی- شرط و جزا- صحیح نیست لذا باید قضیّه شرطیّه اوّل را اصلاح کرد و گفت: مقصود از «لجاز ترکها»،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۷

این است که: ترک آن، منع شرعی ندارد یعنی اگر مقدّمه، واجب نشد- و همچنین هر چیزی که وجوب نداشت- ترکش منع شرعی ندارد زیرا منع شرعی در مورد آن چیزی ثابت است که فعلش واجب باشد و ترکش ممنوعیّت شرعیّه داشته باشد پس هر چیزی که وجوب نداشت، ترکش نمی‌تواند ممنوعیّت شرعیّه داشته باشد بنابراین، اصلاح اوّل ما نسبت به دلیل ابو الحسن بصری، این شد که: مقصود از «جاز» ترکها، این است که: «لا یکون الترک ممنوعا شرعا.»

۲- مستدل در قضیّه شرطیّه دوّم، چنین گفت که: و «حینئذ» فان بقی الواجب علی وجوبه یلزم التّکلیف بما لا یطاق ...

سؤال: مقصود از کلمه «حینئذ» چیست به عبارت دیگر: کلمه «اذ»، ظرف هست و اضافه شده لذا باید ببینیم مضاف الیه آن چیست به عبارت واضح‌تر: آیا مقصود: «و حین اذ جاز ترک المقدّمة» هست یا اینکه منظور: «حین اذ ترک المقدّمة» می‌باشد؟

بدیهی است که آن دو معنا با یکدیگر متفاوت هستند زیرا ممکن است ترک مقدّمه، جائز باشد امّا مکلّف، خارجا آن را انجام دهد و آیا هر چیزی که ترکش جائز است، انسان، آن را انجام نمی‌دهد؟

پس اگر «حینئذ» را چنین معنا کنیم: «و حین اذ جاز ترک المقدّمة»، مستلزم تالی فاسد نیست، ممکن است ترک مقدّمه، جائز باشد امّا درعین‌حال، مکلّف، مقدّمه را اتیان کند و اگر آن را اتیان نمود، تکلیف «بما لا یطاق» مطرح نیست لذا باید اصلاحی هم راجع به کلمه «حینئذ» نمود و آن را چنین معنا کرد: «و حین اذ ترک المقدّمة»، یعنی: وقتی مقدّمه را ترک کرد- منتها به استناد اینکه ترک مقدّمه، جائز است.

نتیجه: مصنّف دو اصلاح در آن دلیل به عمل آوردند امّا درعین‌حال، دلیل مذکور به خاطر وجود نقاط ضعف، ناتمام است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۸

ما[۵۶۹] لا یخفی؛ فانّ التّرک بمجرّد عدم المنع شرعا لا یوجب صدق إحدی الشّرطیتین، و لا یلزم أحد المحذورین، فإنّه و إن لم یبق له وجوب معه، إلاـ أنه کان ذلک بالعصیان، لکونه متمکنا من الإطاعة و الإتیان، و قد اختار ترکه بترک مقدّمته بسوء اختیاره، مع حکم العقل بلزوم إتیانها، إرشادا[۵۷۰] إلی ما فی ترکها من العصیان المستتبع للعقاب [۱].

---

[۱]- اشکال مصنّف رحمه اللّه نسبت به دلیل ابو الحسن بصری: شما معنای جمله شرطیّه اوّل- لو لم تجب المقدّمة «لجاز» ترکها- را برای ما بیان کنید زیرا: گفتید اگر شرعا مقدّمه، واجب نباشد، ترکش جائز هست، آیا مقصود، این است که: «شرعا» ترک آن، جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترک آن جائز می‌باشد؟

به عبارت دیگر: گفتید اگر وضو و نصب سلّم، وجوب شرعی نداشته باشد، لازمه‌اش این است که ترک آن‌ها جائز است، آیا مقصود، این است که فقط «شرعا» ترک آن جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترک آن جواز دارد؟

تذکّر: قبلاـ بیان کردیم که: مقصود از «جواز»، جواز به‌معنای اعم است- لجاز ترکها ای لکان ترکها غیر ممنوع- فعلا سؤال ما از شما- مستدل- این است که مقصود از «لکان ترکها غیر ممنوع»، این است که فقط شرعا، غیر ممنوع است یا اینکه «شرعا و عقلا»، غیر ممنوع می‌باشد؟

اگر مقصود، این است که: «لو لم تجب المقدّمة شرعا، لکان ترکها غیر ممنوع «شرعا»، ما هم آن را قبول داریم، واقعا همین‌طور است که اگر چیزی وجوب شرعی نداشته باشد،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۰۹

ترک آن، منع «شرعی» ندارد لکن شما بعد از آن، دو[۵۷۱] تالی فاسد، بیان کرده و گفتید یکی از آن دو تالی فاسد- احد

المحذورین- ثابت و مسلّم است.

اما به نظر ما هیچ‌گونه تالی فاسدی، لازم نمی‌آید زیرا ما قائل می‌شویم که مقدّمه، وجوب شرعی ندارد و همچنین می‌گوئیم، ترک آن، منع شرعی ندارد و چنانچه نخواهید تحصیل وضو نمائید، شرعا منعی ندارد، امّا درعین‌حال اگر تحصیل وضو ننمودید و مقدّمه را ترک کردید، ذی المقدّمه از وجوب خود، ساقط می‌شود امّا علّت سقوط وجوب آن، تحقّق عصیان هست زیرا شما- مکلّف- به سوء اختیار خود، ذی المقدّمه را ترک کردید، اگر شما نصب سلّم ننمائید، تکلیف به «کون علی السّطح»، ساقط می‌شود امّا علّت سقوط، مسأله موافقت با امر یا انتفاء موضوع تکلیف نیست بلکه علّت آن، تحقق عصیان، نسبت به آن هست.

اگر شما اشکال کنید که: چرا مولا، ترک وضو و ترک نصب سلّم را شرعا ممنوع نکرد، پاسخ ما این است که: لزومی ندارد شارع مقدّس، نسبت به ممنوعیّت ترک، حکمی بیان کند بلکه در باب اطاعت و عصیان، حاکم، عقل می‌باشد و عقل، انسان را راهنمائی می‌کند که برای قدرت بر انجام ذی المقدّمه، مقدّمه را اتیان کنید و لزومی ندارد که شارع مقدّس، نسبت به مقدّمه، وجودا یا عدما حکمی داشته باشد و فرضا اگر از او سؤال کنیم:

آیا نسبت به ترک نصب سلّم، حکمی مطرح است، پاسخ می‌دهد که ممنوعیّت شرعی، نسبت به آن، وجود ندارد امّا باب اطاعت، مسدود نیست و عقل، حکم می‌کند که باید مقدّمه را خارجا اتیان کنید و لابدّیّت مقدّمه، از نظر هیچ‌کس- حتّی منکرین ملازمه- قابل انکار نیست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۰

نعم لو كان المراد من الجواز جواز التّرك شرعا و عقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أنّ الملازمة على هذا فى الشّرطيّة الاولى ممنوعة، بداهة أنّه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا و عقلا؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، و إن كان واجبا عقلا إرشادا، و هذا واضح [۱].

---

[۱]- آری اگر مقصود شما این است که: لو لم تجب المقدّمة شرعا، لجاز ترکها «شرعا و عقلا»، یعنی: اگر مقدّمه، شرعا واجب نباشد، ترک آن هیچ‌گونه منعی ندارد- لا عقلا و لا شرعا- طبق احتمال مذکور، یکی از آن دو تالی فاسد، تحقّق پیدا می‌کند لکن ما مقدّمه و شرطیه اوّل- ملازمه بین شرط و جزا- را قبول نداریم. به چه دلیل اگر مقدّمه، شرعا واجب نباشد، لازمه‌اش این است که ترک آن شرعا و عقلا جائز باشد؟

آیا اگر مقدّمه، شرعا واجب نباشد باید ترک آن، نه از نظر شارع و نه از نظر عقل، ممنوعیّت نداشته باشد؟

ما که انکار ملازمه و فعلا در مقابل شما استدلال می‌کنیم، معتقدیم که مقدّمه، شرعا واجب نیست امّا درعین‌حال، ترک آن، ممنوعیّت «عقلی» دارد نه منع «شرعی» لذا می‌گوئیم ملازمه‌ای را که شما بین شرط و جزا- مقدّم و تالی- ادّعا کردید[۵۷۲]، صحیح نیست بلکه لازمه عدم وجوب شرعی مقدّمه، این است که ترک آن، منع شرعی نداشته باشد نه اینکه ممنوعیّت عقلی هم مطرح نباشد بلکه عقل، حکم به لزوم اتیان آن می‌کند زیرا اگر مقدّمه، ترک شود، ذی المقدّمه هم ترک می‌شود و در نتیجه، عصیان و استحقاق عقاب، تحقّق پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۱

و اما التّفصيل بين السّبب و غيره ۵۷۳]، فقد استدلّ على وجوب السّبب، بأنّ ۵۷۴] التّكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلا هو السّبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهرا، و لا يكون من أفعال المكلّف و حركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه [۱].

بعضی از تفاصیل در وجوب مقدّمه

تفصیل بین «سبب و مسبّب» و سائر مقدّمات

[۱]- گفته‌اند اگر مقدّمه، سببیّه باشد، یک حکم دارد امّا اگر غی رسببیّه باشد- مانند شرط، عدم المانع، معد و سائر مقدّمات- حکم دیگری دارد.

سؤال: مقدّمه سببیّه، چه خصوصیّتی دارد که از سائر مقدّمات، ممتاز گشته؟

جواب: بدیهی است که معنای سبب، این است که بعد از آن، مسبّب، تحقّق پیدا می‌کند و حقیقتش این است که در باب سبب و مسبّب، امر اصلا به مسبّب، تعلّق نمی‌گیرد و اگر ظاهرا شما ملاحظه می‌کنید که امر به مسبّب، تعلّق گرفته، باطنا، متعلّق به سبب شده زیرا در باب سبب و مسبّب، آنچه که مقدور مکلّف هست، عبارت از سبب می‌باشد به عبارت دیگر: القاء حطب در نار، مقدور مکلّف هست امّا احراق- مسبّب- یک امر

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۲

و لا یخفی ما فیه، من أنّه لیس بدلیل علی التّفصیل، بل علی أنّ الأمر النّفسیّ إنّما یکون متعلّقا بالسّبب دون المسبّب، مع وضوح فساده، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمکلّف، و هو متمکّن عنه بواسطة السّبب، و لا یعتبر فی التّکلیف أزید من القدرة، کانت بلا واسطة أو معها، کما لا یخفی [۱].

غیر اختیاری هست و مقدور مکلّف نیست لذا می‌گوئیم امری که متعلّق به مسبّب شده در حقیقت به سبب، تعلّق دارد امّا در سائر مقدّمات- مانند شرط و عدم المانع- این مسئله، مطرح نیست.

[۱]- دو اشکال بر تفصیل مذکور، وارد است: الف: اگر کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش این است که: سبب ۵۷۵]، امر غیری ندارد و همان امر نفسی که متعلّق به مسبّب هست، متعلّق به سبب می‌شود، شما می‌گوئید: صورتا امر، متعلّق به مسبّب هست امّا در باطن به سبب، تعلّق گرفته، سؤال ما این است که: کدام امر به سبب تعلّق گرفته؟ لا بد همان وجوب ذی المقدّمی، همان امر نفسی، متعلّق به سبب شده بنابراین، شما در بحث مقدّمه واجب، قائل به تفصیل نشدید زیرا تفصیل در بحث مذکور، تفصیل در وجوب غیری هست، باید بگوئید: فلان مقدّمه، وجوب غیری دارد و فلان مقدّمه، فاقد وجوب غیری هست امّا لازمه بیان شما، این است که: وجوب غیری را کنار گذاشتید و می‌گوئید آن امر نفسی متعلّق به مسبّب، حقیقتا تعلّق به مقدّمه سببیّه دارد پس مقدّمه سببیّه، وجوب نفسی و ذی المقدّمی دارد و این مطلب، مربوط به بحث مقدّمه واجب نیست زیرا در بحث مذکور، شما باید نسبت به وجوب غیری، قائل به تفصیل شوید.

خلاصه: اگر بیان شما را بپذیریم، نتیجه‌ای در بحث مقدّمه واجب ندارد.

ب: اصل بیان شما باطل است. چرا اگر امر، متعلّق به مسبّب شود، بگوئیم مربوط به سبب هست؟

شما که می‌گوئید مسبّب، مقدور مکلّف نیست، مقصودتان از مقدوریت چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۳

و اما التّفصیل بین الشّرط الشّرعی و غیره، فقد استدلّ علی الوجوب فی الأوّل بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا، حیث أنّه لیس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادة [۱].

اگر مقصودتان این است که بدون واسطه، مقدور باشد، این مطلب مورد قبول ما نیست، آنچه که لازم می‌باشد، این است که: باید

مکلّف به، مقدور انسان باشد، خواه با واسطه، مقدور باشد یا بدون واسطه.

در مثال مذکور، احراق، مقدور شما هست و لو اینکه مقدوریّت آن به مقدوریّت سبب است، همان مقدوریّت سبب، کافی هست که مسبّب را مقدور کند و در نتیجه، مسبّب که مقدور شد، امر به نفس آن، متعلّق می‌شود.

چرا امر متعلّق به مسبّب مقدور مع الواسطه را ما از مسبّب، حذف نمائیم و بگوئیم مربوط به سبب هست؟ لازم نیست، مقدوریّت بلا واسطه، تحقّق داشته باشد.

خلاصه دو اشکال: اوّلا بیان شما فائده‌ای ندارد و ثانیا اصل کلام شما باطل هست پس تفصیل بین سبب و مسبّب که در کتاب معالم و قوانین، مفصّلا بحث شده، اثری ندارد.

تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی

[۱]- مفصّل می گوید: اگر شرائط مأمور به، شرعیّه باشد، وجوب غیری دارد امّا اگر آن شرائط، عقلی یا عادی باشد، فاقد وجوب غیری هست.

دلیل مفصّل: نیازی نیست که شارع مقدّس، شرائط عقلی و عادی را برای ما ایجاب نماید زیرا خودمان نسبت به آن‌ها آگاهی داریم امّا شرائط شرعی را باید برای ما ایجاب نماید. اگر شارع مقدّس، وضو را ایجاب ننماید، طریقی نداریم تا بدانیم وضو، نسبت به نماز، شرطیّت دارد در حقیقت اگر دلیل شرعی، وجوب وضو را بیان نکند، نمی‌توان برای وضو، انتزاع شرطیّت نمود امّا به خلاف شرائط عقلی و عادی که در آن‌ها نیازی به ایجاب شارع نیست پس علّت اینکه شرط شرعی، امتیاز پیدا کرده، این است که: عقول ما نمی‌تواند شرائط شرعیّه را درک نماید و عقل انسان، قادر نیست که ارتباط بین وضو و نماز

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۴

و فیه- مضافا إلی ما عرفت من رجوع الشّرط الشّرعیّ إلی العقلیّ- أنّه لا یکاد یتعلّق الأمر الغیری إلا بما هو مقدّمة الواجب، فلو کانت مقدّمیّته متوقفة علی تعلّقه بها لدار [۱].

را درک کند لذا باید شارع مقدّس، وضو را ایجاب نماید تا اینکه ما شرطیّت وضو، نسبت به نماز را استفاده و انتزاع نمائیم.

[۱]- سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: تفصیل مذکور، صحیح نیست، مصنّف، متذکّر چند نکته یا اشکال شده‌اند که:

۱- اگر نظرتان باشد ابتدای بحث مقدّمه واجب،- در تقسیم مقدّمه به شرعی و عقلی- بیان کردیم که: تمام مقدّمات، برگشت به مقدّمات عقلیّه می‌نمایند. شرط شرعی به شرط عقلی برمی‌گردد و همچنین شرائط عادیّه هم یک قسمش که اصلا جنبه مقدّمیّت ندارد و قسم دیگرش که دارای جنبه مقدّمی هستند، رجوع به شرط عقلی می‌نماید.

بنا بر تقسیمی که ابتدای بحث مقدّمه واجب، ذکر کردیم، تمام مقدّمات را به مقدّمات عقلیّه برگشت دادیم [۵۷۶] بنابراین، تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی، بی‌مورد است.

۲- شما- مفصّل- گفتید[۵۷۷] اگر وضو- مقدّمه- شرعا واجب نباشد، مقدّمیّت و شرطیّت ندارد. سؤال ما این است که معنای استدلال و عبارت مذکور چیست؟

معنای عبارت شما این است که: شرطیّت وضو، متوقّف بر وجوب وضو هست یعنی شارع مقدّس، وضو را ایجاب نموده و به دنبال وجوب وضو، مسأله شرطیّت، حاصل می‌شود پس شرطیّت وضو، متوقّف بر وجوب غیری وضو هست درحالی که قضیّه برعکس است یعنی: وجوب غیری وضو، متوقّف بر شرطیّت وضو هست.

چرا وضو، وجوب غیری و لزوم شرعی دارد؟

به خاطر شرطیّتش وجوب غیری دارد، ملاک وجوب غیری، شرطیّت هست پس اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۵

و الشرطیّهٔ[۵۷۸] و إن کانت منتزعهٔ عن التّکلیف، إلا أنّه ۵۷۹] عن التّکلیف النّفسی المتعلّق بما قیّد بالشّرط، لا عن الغیری ۵۸۰] [۱].

بخواهیم دلیل شما را بپذیریم، مستلزم «دور» می‌باشد زیرا می‌دانیم که ابتدا، مسأله شرطیّت، مطرح می‌شود سپس وجوب غیری، به شرط، متعلق می‌شود پس: مسلّما وجوب غیری، متوقّف بر شرطیّت هست امّا دلیل شما عکس آن را بیان می‌کند زیرا مفادش این است که شرطیّت هم متوقّف بر وجوب غیری هست زیرا عبارت شما چنین بود: «لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا ...» پس شرطیّت، متوقّف بر وجوب غیری هست، وجوب غیری هم که متوقّف بر شرطیّت هست پس شرطیّت، متوقّف بر شرطیّت می‌باشد بنابراین، دلیل شما رجوع به یک «دور محض» می‌نماید.

[۱]- ۳- ممکن است مفصِّل چنین اشکالی داشته باشد که: شما- مصنف- مسأله دور را مطرح کردید امّا برای ما بیان کنید که شرطیّت مقدّمه و وضو را از چه طریقی استفاده کنیم؟ و آیا شرطیّت مقدّمه را از وجوب غیری، استفاده نمی‌کنیم؟

خیر، شرطیّت از وجوب غیری، انتزاع نمی‌شود بلکه شرطیّت به این نحو، [

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۶

فافهم ۵۸۱].

تتمّهٔ: لا شبههٔ فی أنّ مقدّمهٔ المستحبّ کمقدّمهٔ الواجب، فتکون مستحبّهٔ- لو قیل بالملازمهٔ- [۲].

انتزاع می‌شود که: به صلات مقیّد به طهارت، تکلیف نفسی، متعلّق می‌شود در نتیجه از تعلّق تکلیف نفسی به صلات مقیّد به طهارت، شرطیّت را برای طهارت انتزاع می‌کنید در غیر این صورت، معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیّت طهارت، انتزاع شود، نفس وجوب غیری، متفرّع بر شرطیّت و متأخّر از شرطیّت هست، آن‌وقت چگونه از وجوب غیری، شرطیّت را انتزاع می‌کنید پس باید شرطیّت از وجوب نفسی، انتزاع شود، فرضا دلیلی می‌گوید: «یجب الصّلاهٔ مقیّدهٔ بالطّهارهٔ» شما از وجوب نفسی متعلّق به صلات مقیّد به طهارت، انتزاع می‌کنید که: «الطّهارهٔ شرط للصّلاهٔ» پس معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیّت را انتزاع نمود.

«مقدّمه مستحب»

[۱]- بحث مقدّمه واجب، پایان پذیرفت، مختار مصنّف رحمه اللّه این شد که: حق با قائلین به ملازمه هست، بین وجوب نفسی ذی المقدّمه و وجوب شرعی غیری مقدّمه، ملازمه، محقّق است و بهترین دلیل ایشان، مسأله مراجعه به وجدان بود که مشروحا بیان شد مصنف می‌فرمایند:

در باب مقدّمات مستحب هم مطلب به همان کیفیّت است یعنی: اگر کسی قائل به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۷

و أمّا مقدّمهٔ الحرام و المکروه فلا تکاد تتّصف بالحرمهٔ أو الکراههٔ، إذ منها ما یتمکّن معه من ترک الحرام أو المکروه اختیارا، کما کان متمکّنا قبله، فلا دخل له أصلا فی حصول ما هو المطلوب من ترک الحرام أو المکروه، فلم یترشّح من طلبه طلب ترک مقدّمتهما، نعم ما لا یتمکّن معه من التّرک المطلوب، لا محالهٔ یکون مطلوب التّرک، و یترشّح من طلب ترکهما طلب ترک خصوص هذه المقدّمهٔ، فلو لم یکن للحرام مقدّمهٔ لا یبقی معها اختیار ترکه لما اتّصف بالحرمهٔ مقدّمهٔ من مقدّماته [۱].

ملازمه شد، مقدّمات مستحب هم مانند نفس مستحب، استحباب دارد یعنی ذی المقدّمه، استحباب نفسی دارد و مقدّمات مستحب هم استحباب غیری پیدا می کند.
خلاصه: بنا بر قول به ملازمه، مقدّمات واجب و مستحب، یکسان می‌باشند یعنی:
آن‌ها وجوب غیری و این‌ها استحباب غیری دارند.

«مقدّمه حرام و مقدّمه مکروه»

[۱]- سؤال: آیا مقدّمه حرام هم حرام است به عبارت دیگر: اگر در باب مقدّمه واجب، قائل به ملازمه شدیم در مقدّمات حرام هم مطلب به همان کیفیّت است [۵۸۲]؟ یعنی:
«مقدّمة الحرام حرام کنفس الحرام؟» یا اینکه وجهی برای حرمت مقدّمات حرام، وجود ندارد؟
جواب: کأنّ مصنّف رحمه اللّه تفصیلی بین مقدّمات حرام، قائل شده‌اند که: اگر مقدّمات حرام به نحوی باشند که بعد از اتیان آن‌ها لا محاله، ذی المقدّمه هم محقّق شود در این صورت، آن مقدّمات هم حرام هستند[۵۸۳].
به عبارت دیگر: اگر مقدّمه حرام، علّت تامّه تحقّق حرام باشد به نحوی که بعد از انجام
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۸
لا یقال: کیف؟ و لا یکاد یکون فعل إلا عن مقدّمة لا محالة معها یوجد، ضرورة أنّ الشّیء ما لم یجب لم یوجد [۱].

مقدّمه، ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کند،- مثل همان افعال تولیدیّه و تسبیبیّه که قبلا[۵۸۴] بحث کردیم- در این صورت، مقدّمات حرام هم حرام می‌باشند لکن نوع و اکثر مقدّمات حرام، به آن کیفیّت نیستند زیرا ممکن است فردی تمام مقدّمات فعل محرّمی را مهیّا کند امّا بعد از اتیان جمیع مقدّمات، اراده ارتکاب حرام ننماید بلکه می‌تواند مرتکب حرام شود یا اینکه آن را ترک نماید مثلا فردی، تمام مقدّمات شرب خمر را مهیّا می کند امّا بعد از آن، لازم نیست که شرب خمر، تحقّق پیدا کند زیرا اختیار و اراده مکلّف، آخرین جزء علّت هست، اگر بعد از تمامیّت مقدّمات، او اراده نماید، شرب خمر، تحقّق پیدا می کند لذا وجهی ندارد که آن مقدّمات، متّصف به حرمت شود مقدّماتی که وجود و عدمشان تأثیری در حصول حرام ندارد به چه علّت دارای حرمت باشد[۵۸۵]؟
خلاصه: مقدّمات اکثر افعال محرّم- که جنبه تولیدی و تسبیبی ندارند- اتّصاف به حرمت پیدا نمی کنند زیرا مقدّماتی که وجود و عدمشان در تحقّق حرام، یکسان هست وجهی برای حرمت آن‌ها تصوّر نمی‌شود.
[۱]- اشکال: چگونه می‌شود که حرام، علّت تامّه نداشته باشد، درحالی که هر «ممکنی» محتاج به علّت تامّه هست و تمام شئون آن، نیاز به علّت تامّه دارد.
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۱۹
فإنّه یقال: نعم لا محالة یکون من جملتها ما یجب معه صدور الحرام، لکنّه لا یلزم أن یکون ذلک من المقدّمات الاختیاریّة، بل من المقدّمات الغیر الاختیاریّة، کمبادئ الاختیار التی لا تکون بالاختیار، و الا لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل [۱].

توضیح ذلک: مسلّما شما قبول دارید که هر شیء- هر ممکنی- محتاج به علّت هست و تا وقتی علّت تامّه آن، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد که وجود پیدا کند به عبارت دیگر: تمام ممکنات، چه در اصل وجود و چه در شئونی که مربوط به ممکن هست، محتاج به علّت تامّه هستند و در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، یعنی: هر شیء ممکنی ابتدا باید وجوب

وجود، پیدا کند سپس موجود شود و این وجوب وجود، همان وجوبی هست که از ناحیه علّت، حاصل می‌شود، هنگامی که علّت تامّه یک شیء، تحقّق پیدا کرد، آن شیء، واجب الوجود می‌شود- منتها واجب الوجود بالغیر- و فرق بین «واجب» و «ممکن»، این است که: «واجب»، واجب الوجود بالذّات هست امّا «ممکن»، واجب الوجود بالغیر هست یعنی از ناحیه علّت، وجوب وجود پیدا می کند، اگر علّت ممکن، حاصل شد مسلّما تحقّق پیدا می کند و اگر علّت آن تحقّق پیدا نکند، آن ممکن هم موجود نمی‌شود پس: «الشیء ما لم یجب لم یوجد.»

نتیجه بیان مذکور، این است که هر ممکن، هر شیء و هر اثری باید علّت تامّه داشته باشد تا به استناد آن، وجوب وجود پیدا کند پس چرا شما- مصنّف- بین محرّمات، قائل به فرق شدید؟ تمام محرّمات، نیاز به علّت دارند و فرقی بین آن‌ها نیست ۵۸۶] به عبارت دیگر:

چرا فرمودید بعضی از محرمات، علّت تامّه ندارند.

[۱]- جواب: ما هم قبول داریم که تمام محرّمات، دارای علّت تامّه هستند لکن بعضی از علل تامّه با بعض دیگر، متفاوت است و باید علّت تامّه و آخرین جزء آن را ملاحظه نمود که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۰

گاهی اراده، آخرین جزء علّت نیست بلکه اراده مکلّف، همان است که متعلّق به علّت تامّه می‌شود، یعنی: مکلّف، علّت تامّه را اراده می‌نماید و به تبعش معلول هم تحقّق پیدا می کند امّا بسیاری از محرّمات، چنین هستند که: نفس اراده حرام و نفس اراده ذی المقدّمه، آخرین جزء علّت تامّه هست یعنی: بعد از اتیان تمام مقدّمات، باید اراده حرام و اراده ذی المقدّمه به آن مقدّمات، ضمیمه شود تا اینکه حرام، تحقّق پیدا کند پس نفس اراده حرام و اراده ذی المقدّمه، آخرین جزء علّت تامّه می‌باشد و اگر آخرین جزء علّت تامّه شد، همان بیان سابق خود را تکرار می‌نمائیم ۵۸۷] که: اراده نمی‌تواند متعلّق حکم، قرار گیرد چون نفس اراده، یک امر غیر اختیاری هست زیرا امر اختیاری، آن است که مسبوق به اراده باشد و چنانچه بنا باشد اراده هم مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده دوّم می‌شود که آیا اختیاری هست یا نه؟ اگر بنا باشد اختیاری باشد آن‌هم باید مسبوق به اراده سوّمی باشد و بالاخره منجر به تسلسل خواهد شد لذا برای عدم تحقّق تسلسل از ابتدا می گوئیم: اراده، یک امر غیر اختیاری هست و نمی‌شود تکلیفی- وجوبا یا تحریما- به آن، تعلّق گیرد پس در مواردی که اراده، جزء اخیر از علّت هست، نمی‌توان بحث کرد که آیا مقدمه حرام، حرام هست یا نه امّا به خلاف سائر موارد- مانند افعال تولیدی و تسبیبی- که به دنبال تحقّق علّت تامّه، ذی المقدّمه، موجود می‌شود.

خلاصه: تفصیل ۵۸۸] مصنّف- در مقدّمات حرام- به نحوی که بیان شد، به قوّت خود، باقی هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۱

فصل

الأمر بالشّیء هل یقتضی النّهی عن ضدّه، أو لا؟ فیه أقوال ۵۸۹]، و تحقیق الحال یستدعی رسم أمور: [۱].

تذکّر: همان تفصیلی که در مقدّمات حرام، بیان شد در مقدّمات مکروه هم به این نحو جاری هست که: علّت تامّه فعل مکروه، اتّصاف به کراهت پیدا می کند امّا در نوع مکروهات- که فعل تولیدی و تسبیبی نیستند- مقدّماتشان متّصف به کراهت نمی‌باشد.

[فصل پنجم مبحث «ضد»]

اشاره

[۱]- بحث دقیقی در کتب اصولی مطرح است که: آیا امر به شیء، «اقتضاء» نهی از ضد دارد یا اینکه مقتضی نهی از ضد نیست. لازم به تذکّر است که اقوال مختلفی در مسأله مزبور ذکر شده امّا فعلا به مقدّمات بحث می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۲

الأوّل: الاقتضاء فی العنوان أعمّ من أن یکون بنحو العینیّهٔ، أو الجزئیّهٔ، أو اللزوم من جههٔ التّلازم بین طلب أحد الضّدّین، و طلب ترک الآخر، أو المقدّمیّهٔ علی ما سیظهر [۱].

امر اوّل

مقصود از «اقتضا» چیست

[۱]- سؤال: مقصود از کلمه «اقتضا» در عنوان بحث چیست؟

جواب: الف: ممکن است مقصود از اقتضا، «عینیّت» باشد یعنی: ممکن است کسی ادّعا کند[۵۹۰] که امر به شیء، عین نهی از ضد هست مثلا وقتی مولا می‌گوید: «یجب علیک الصّلاهٔ»، عین این است که بگوید: «یحرم علیک ترک الصّلاهٔ»- مسأله ملازمه، مطرح نیست.

ب: ممکن است مقصود از اقتضا، «جزئیّت» باشد یعنی: امکان دارد کسی بگوید امر به شیء به دلالت تضمن، دالّ بر نهی از ضد هست ۵۹۱].

ج: ممکن است کسی ادّعا کند که مسأله عینیّت و جزئیّت- دلالت مطابقه و تضمّن- مطرح نیست بلکه «تلازم»، مطرح است و هنگامی که مسأله ملازمه به میان آمد در ملازمه دو راه و دو طریق مطرح است که:

۱- بین نفس ایجاب یک شیء و حرمت ضدش، ملازمه، تحقّق دارد یعنی: هنگامی که مولا می‌گوید «یجب الصّلاهٔ»، وجوب نماز، ملازم با حرمت ترک صلات هست، بین دو حکم، ملازمه هست که یکی از آن دو، وجوبی و دیگری تحریمی هست.

خلاصه: بین نفس حکمین، ملازمه هست، اگر ضدّی واجب شد، وجوب آن ضد، ملازم با حرمت ضد دیگر است.

۲- وجود هریک از متضادّین، متوقّف بر عدم دیگری هست و عدم هرکدام برای فعل دیگری، مقدمیّت دارد، اگر احد المتضادین، واجب شد- در بحث مقدّمه واجب هم گفتیم که مقدّمه واجب، وجوب دارد- یکی از مقدّمات وجود ضد، نبودن ضدّ دیگر و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۳

کما أنّ المراد بالضّدّ هاهنا، هو مطلق المعاند و المنافی وجودیّا کان أو عدمیّا[۵۹۲] [۱].

نبودن ضدّ مخالف هست پس نبودن ضدّ مخالف به‌عنوان مقدّمه این ضد، واجب می‌شود، آن‌وقت اگر نبودن ضدّ دیگر، واجب شد، وجوب ترک یک شیء، معنایش حرمت وجود آن شیء هست که وجوب ترک را از ناحیه مقدّمیّت، استفاده می‌کنیم سپس می‌گوئیم نبودن این ضد به‌عنوان مقدّمه ضدّ دیگر، وجوب مقدّمی دارد و اگر شیء عدمش واجب شد، معنایش این است که فعلش حرام است- معنای وجوب ترک شیء، حرمت وجود آن هست- در این صورت می‌توان گفت: امر به ضدّ اوّل به دلالت التزامی، دالّ بر حرمت ضدّ دیگر هست زیرا این امر، مقدّماتش را واجب می‌کند و یکی از مقدّمات آن، نبودن ضدّ دیگر است و در نتیجه، عدم ضدّ دیگر، واجب می‌شود و اگر عدم چیزی واجب شد، فعلش حرام است پس امر به این ضد، اقتضاء حرمت ضدّ دیگر را می‌نماید- بنا بر وجوب مقدّمه واجب.

مقصود از کلمه «ضد» چیست

[۱]- بدیهی است که گاهی «ضد» به‌معنای ضدّ خاص هست که در نتیجه، یک امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۴

الثانی ۵۹۳]: إنّ الجهـهٔ المبحوث عنها فی المسألـهٔ، و إن کانت أنّه هل یکون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذکورهٔ، إلا أنّه لمّا کان عمـدهٔ القائلین بالاقتضاء فی الضّـدّ الخاصّ، إنّما ذهبوا إلیه لأجل توهّم مقدّمیّهٔ ترک الضّدّ، کان المهمّ صـرف عنان الکلام فی المقام إلی بیان الحال و تحقیق المقال، فی المقدّمیّهٔ و عدمها، فنقول و علی اللّه الاتّکال:

إنّ تـوهّم توقّف الشّـیء علی ترک ضـدّه، لیس إلاـ مـن جهـهٔ المضـادّهٔ و المعانـدهٔ بین الوجـودین، و قضـیّتها الممانعـهٔ بینهمـا، و من الواضحات أنّ عدم المانع من المقدّمات [۱].

وجودی متضـادّ با مأمور به هست و گاهی هم به‌معنای ضـدّ عام هست که ضـدّ عام، یعنی ترک مأمور به، لـذا عنوان وجودی نـدارد بلکه دارای عنوان عدمی هست.

نتیجه: ضدّ خاص، دارای عنوان وجودی و ضدّ عام، دارای عنوان عدمی هست و کلمه «ضد» که در عنوان بحث، ذکر شده هم شامل ضدّ خاص می‌شود و هم ضدّ عام پس مراد از «ضد»، مطلق منافی و معاند شیء هست خواه امر وجودی باشد یا عدمی.

امر دوّم

اشاره

[۱]- شـما ملاحظه کردیـد که: «اقتضا»، تقریبا به چهار نحو هست، اقتضاء به نحو عینیّت، جزئیّت و ملازمه- ملازمه به دو طریق، بیان شد که نوع دوّم آن، مربوط به مقدّمه واجب بود.

کسانی که امر به شـیء را مقتضـی نهی از ضـد می‌داننـد، نوعا بر مسأله مقـدّمیّت، اتّکا کرده‌انـد لذا ما هم باید آن را تعقیب و بحث کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۵

و هو توهّم فاسـد؛ و ذلک لأنّ المعانـدهٔ و المنافرهٔ بین الشّـیئین، لا تقتضـی إلا عدم اجتماعهما فی التّحقّق، و حیث لا منافاهٔ أصـلا بین أحـد العینین و ما هو نقیض الآخر و بـدیله، بل بینهما کمال الملاءمهٔ، کان أحد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیله فی مرتبهٔ واحدهٔ من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدّم أحدهما علی الآخر، کما لا یخفی [۱].

مـا هم قبول کرده‌ایم که مقـدّمه واجب، وجوب دارد لکن نزاع ما صـغروی هست که آیا در محلّ بحث، مقـدّمیّتی تحقیق دارد یا نه، آیا سـفیدی و سیاهی که دو امر وجودی هستند، اگر بنا باشد، احدهما تحقّق پیدا کند، یکی از مقدّمات تحقّق آن ضد، این است که ضدّ دیگر، وجود نداشته باشد و آیا ترک یکی از دو ضد، برای فعل دیگری مقدّمیّت دارد یا نه؟

قـائلین به ملازمه، ادّعـای مقـدّمیّت دارنـد لکن مرحوم آقـای آخونـد، آن را انکـار نموده و فرموده‌انـد مقـدّمیّتی مطرح نیست، پـایه استدلال قائلین به اقتضا، تقریبا بر کلامی هست که ظاهرا قابل قبول و بسیار واضح است که:

ضـدّین با یکـدیگر تمانع دارند یعنی فرضا این ضد، مانع وجود دیگری هست و آن ضد هم مانع وجود این می‌باشد پس هرکدام از

آن‌ها نسبت دیگری، عنوان مانعیّت دارد و عدم المانع هم یکی از مقدّمات هست- زیرا شما در تقسیم مقدّمات گفتید: یکی از مقدّمات، مقتضی و مقدّمه دیگر عدم المانع هست و ...- در بحث فعلی، وجود این ضد، مانع از ضدّ دیگر است پس عدم این ضد، عنوان عدم المانع پیدا می‌کند و عدم مانع هم یکی از مقدّمات هست لذا چرا شما- مصنّف- انکار و مخالفت می‌کنید که ترک یکی از ضدّین، مقدّمه وجود ضدّ دیگر باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه مسأله مقدّمیّت را انکار و آن را از طرق متعدّد، ابطال کرده‌اند که اینک به بیان آن طرق می‌پردازیم:

دلیل اوّل: مصنّف کأنّ مسئله را به وجدان، احاله نموده‌اند: آنچه که بین دو ضد،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۶

ثابت می‌باشد، مسأله معاندت و منافرت هست پس امکان ندارد که ضدّین در آن واحد، اجتماع نمایند و بین آن‌ها کمال بینونت، تحقّق دارد، لازمه بیان مذکور، این است که هرکدام از آن‌ها چون با وجود دیگری، معاندت دارد لا بد با نقیض و بدیل دیگری- عدم دیگری- معاندت ندارد بلکه کمال ملائمت و ائتلاف بین آن‌ها محقّق است امّا بحث، این است که: آیا ارتباط و ملائمت مذکور به نحوی هست که هر دو در عرض واحد باشند یا اینکه شما می‌گوئید یکی بر دیگری تقدّم دارد، معنای مقدّمیّت هم این است که: از نظر رتبه، تقدّم داشته باشد مثلا مقدّمه بر ذی المقدّمه- و لو در یک لحظه، وجود پیدا کنند- تقدّم رتبی دارد پس معنای مقدّمیّت، تقدّم رتبی هست.

سؤال: تقدّم رتبی مذکور، در کجا و چه موردی تحقّق دارد؟

وقتی بین این ضد با ضدّ دیگر، معاندت بود، معنایش این است که این ضد با عدم دیگری، ارتباط و ملائمت دارد و با عدم او تحقّق پیدا می‌کند امّا به چه دلیل که عدم او تقدّم رتبی بر وجود این داشته باشد بلکه وجدانا قضیّه برعکس هست و هر دو در یک رتبه می‌باشند، وجود این ضد با عدم ضدّ دیگر در یک مقام هستند و اگر مقدّمیّت، مطرح باشد، معنایش این است که عدم این، تقدّم رتبی بر وجود دیگری، دارد، سؤال ما این است که چه دلیلی برآن تقدّم رتبی هست؟

وقتی شما دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که سفیدی و سیاهی، قابل اجتماع نیستند، سفیدی با عدم سیاهی باید تحقّق پیدا کند امّا آیا عدم سیاهی هم تقدّم رتبی بر وجود سفیدی دارد؟

نتیجه: چه دلیلی بر مقدّمیّت مذکور، وجود دارد و این مطلب، خلاف آن چیزی هست که شاید وجدان هم برآن دلالت می‌کند بلکه هر دو در عرض هم و در رتبه واحد هستند- چون با وجودش مخالف است با عدم آن موافق است امّا تقدّم و تأخّری، مطرح نیست.

خلاصه دلیل اوّل مصنّف: کأنّ وقتی به وجدان مراجعه و معنای مضادّه و تضاد را

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۷

فکما[۵۹۴] أنّ قضیّة[۵۹۵] المنافاة بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع أحدهما فی ثبوت الآخر، کذلک فی المتضادّین [۱].

ملاحظه می‌کنیم، بیش از این نیست که آن دو وجود با یکدیگر جمع نمی‌شوند، هر وجودی با عدم دیگری، اجتماع پیدا می‌کند امّا عدم، مقدّمیّتی برای وجود، ندارد.

[۱]- دلیل دوّم: مصنّف رحمه اللّه، متضادّین را به متناقضین، تشبیه نموده و فرموده‌اند:

تنافر و معاندت در متناقضین، شدیدتر از متضادّین هست به عبارت دیگر از نظر امتناع اجتماع، رتبه متناقضین، بالاتر از متضادّین هست ولی آیا کسی در متناقضین، تصوّر و تفوّه مقدّمیّت نموده است؟

مثلا وجود زید و عدم زید با یکدیگر متناقض هستند، وقتی بین وجود و عدم، تناقض، مطرح است، لا بد بین وجود و عدم العدم،

ملائمت و ارتباط برقرار است، اکنون سؤال ما، این است که وقتی بین آن دو، ارتباط و ملائمت مطرح شـد، بایـد مقدّمیّت هم باشـد یعنی عـدم العـدم، مقـدّمه وجود ضـد هست یا اینکه مقـدّمیّتی مطرح نیست بلکه وجود زید با عدم زید، امتناع اجتماع دارد بنابراین، وجود زیـد با عدم زید، سازگار نیست بلکه با عدم عدم زید، ملائمت دارد امّا امکان ندارد که عدم عدم زید، نسبت به وجود زید، مقدّمیّت داشته باشد.

در بـاب متناقضیـن بـا اینکه امتناع اجتماعشان قوی‌تر از امتناع اجتماع متضادّین هست، کسـی تفوّه به مقـدّمیّت، ننموده آن‌وقت شـما چگونه در بحث «ضدّین» مقدّمیّت را مطرح کردید؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۸

کیف؟ و لو اقتضـی التّضادّ توقّف وجود الشّـیء علی عدم ضدّه، توقّف الشّـیء علی عدم مانعه، لاقتضی توقّف عدم الضّدّ علی وجود الشّیء توقّف عدم الشّیء علی مانعه، بداهة ثبوت المانعیّة فی الطّرفین، و کون المطاردة من الجانبین، و هو دور واضح ۵۹۶] [۱].

خلاصه دلیل دوّم: شـما مسأله مقـدّمیّت را براساس معانـدت بنا کردیـد و این معانـدت در متناقضـین به نحو قوی‌تر، تحقّق دارد و مع ذلک اصـلا مسأله مقـدّمیّت، مطرح نیست پس چرا در باب متضادّین که معانـدت کمتری تحقّق دارد، شـما مسأله مقدّمیّت را مطرح نمودید؟

[۱]- دلیل سوّم: مقدّمیّت، مستلزم «دور» هست زیرا شما که می‌گوئید وجود این ضد، توقّف بر عدم آن ضد دارد، اگر از شما سؤال کنیم، علّت توقّف چیست، پاسخ می‌دهیـد که این ضد، مانع هست و عدم المانع هم یکی از مقدّمات وجود شـیء هست پس وجود این ضد- بنا بر قول شـما- متوقّف بر عدم ضد دیگر هست- همان توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد- سپس توجّه خود را به عدم المـانع جلب نموده، می‌گوئیم: عـدم مانع هم توقّف بر وجود این ضـد دارد، چرا این ضـد و این مانع، تحقّق پیـدا نکرده، علت عـدم تحقّق این ضـد چیست؟ علّتش وجود این مـانع هست زیرا مسأله مـانعیّت، یک‌طرفه وماننـد مانع در سائر موارد نیست مثلا شـما که می‌گوئیـد رطوبت، مانع از تحقّق احراق هست، در آن مثال، مانعیّت، یک‌جانبه و یک‌طرفه هست ولی در محلّ بحث، «تمانع» مطرح است یعنی: همان‌طور که این ضـد، مانع برای آن ضد هست، عکس آن‌هم صادق است، بدیهی است که تمانع از باب تفاعل هسـت و شما هم در بیان قبلی خود،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۹

و ما قیل ۵۹۷] فی التّفصّی عن هـذا الـدّور من أنّ التّوقّف من طرف الوجود فعلی، بخلاف التّوقّف من طرف العدم، فإنّه یتوقّف علی فرض ثبوت المقتضـی له، مع شراشـر شرائطه غیر عدم وجود ضدّه، و لعلّه کان محالا، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضّدیّن مع وجود الآخر إلی عدم تعلّق الإرادة الأزلیّة به، و تعلّقها بالآخر حسب ما اقتضـته الحکمة البالغة، فیکون العدم دائما مستندا إلی عدم المقتضی، فلا یکاد یکون مستندا إلی وجود المانع، کی یلزم الدّور [۱].

اعتراف کردیـد که مقتضـای معانـدت، ممـانعت هست یعنی: هرکـدام اتّصاف به مانعیّت دارد و اگر هریک اتّصاف به مانعیّت، پیـدا کرد، می‌گوئیم: اگر بنا باشـد، این ضـد، تحقّق پیـدا کند، متوقّف بر عدم آن مانع- و آن ضد- هست، علّت نبودن آن ضد چیست و چرا آن ضـد، موجود نشـده، لا بـد منشأش، وجود این مانع هست و وجود این مانع، سبب شـده که آن ضـد، تحقّق پیـدا نکرده پس وجود این ضـد، متوقف بر عـدم آن و عـدم آن ضـد هم متوقّف بر وجود این هست «فهـذا دور محض»، یعنی: اگر بنـا باشـد قائل به مقدّمیّت شویم، مستلزم دور است و: «وجود هذا الضّدّ متوقّف علی عدم ذاک الضّدّ و عدم هذا الضّدّ یتوقّف علی وجوده»، و الّا چرا این ضـد، تحقّق پیـدا نکرده؟ این مانع نمی‌گـذارد که آن ضد، وجود پیدا کند پس در حقیقت: «وجود هذا الضّدّ یتوقّف علی نفسه

فهذا دور محض».

[۱]- اشکال: مستشکل، ایراد دقیق و مفصّلی را بیان کرده و می‌گوید: مسأله

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۰

«دور» به کیفیّت مذکور، نیست زیرا آن، دو «توقّفی»[۵۹۸] را که شما بیان کردید، با یکدیگر متفاوت هستند.

بیان ذلک: توقّف اوّل، فعلی، منجّز و بدون قید و شرط است یعنی: اگر بنا باشد، این ضد، وجود پیدا کند، باید تمام مقدّماتش موجود شود، اگر ذی‌المقدّمه‌ای بخواهد موجود شود، باید علّت تامّه- بتمام اجزائه و خصوصیّاته- وجود پیدا کند و تمام موانع آن، مفقود باشد تا یک شیء، تحقّق پیدا کند بنابراین اگر گفتید وجود این ضد، توقّف بر عدم ضدّ دیگر دارد، آن توقّف، حقیقی، فعلی و بدون قید و شرط هست، اگر بخواهد این ضد، وجود پیدا کند باید مقتضی و شرائط آن، موجود و موانعش مفقود باشد، یکی از موانع، وجود آن ضد هست که این هم نباید تحقّق داشته باشد تا اینکه ذی المقدّمه- به قول شما- و این وجود، تحقّق پیدا کند پس: در توقّف اوّل، مسأله فعلیّت و تنجّز مطرح است یعنی:

«وجود هذا الضّدّ یتوقّف بالفعل علی عدم ذاک الضّدّ»- آن توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد.

امّا توقّف دوّم: شما گفتید عدم آن ضد، متوقّف بر وجود این ضد هست که این مطلب، مورد قبول ما نیست به عبارت دیگر: از شما نمی‌پذیریم که آن توقّف، فعلی باشد.

اگر شیء بنا باشد، تحقّق پیدا نکند، آیا حتما باید مستند به وجود مانع باشد؟

اگر ذی المقدّمه، تحقّق پیدا نکرد، معنایش این است که مانعی برای تحقّق آن، وجود داشته یا اینکه نه، در جانب عدم تحقّق، صدها مسئله و راه، وجود دارد، یک علّتش این است که مقتضی، وجود نداشته باشد، راه دیگرش این است که شرائط وجود، نبوده و یک راهش این است که مبتلای به مانع بوده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۱

اگر «کون علی السّطح»، تحقّق پیدا نکرد، نمی‌توان گفت عدم تحقّق آن به علّت وجود مانع بوده بلکه ممکن است مقتضی برای آن، تحقّق نداشته و شرائطش مفقود بوده و محتمل است که مستند به وجود مانع باشد.

خلاصه: در توقّف اوّل، مسئله بر محور وجود بود، «وجود هذا الضد یتوقّف علی عدم ذاک الضد»، اگر بخواهد وجود پیدا کند باید تمام مقدّمات آن، تحقّق داشته باشد و چنانچه بنا باشد این ضد، تحقّق پیدا نکند، عدم تحقّق آن، استناد به وجود مانع ندارد، ممکن است مستند به عدم وجود مقتضی باشد که در این صورت، عدم تحقّقش متوقّف بر وجود مانع نیست بلکه متوقّف بر عدم مقتضی و مستند به نبودن شرط هست پس چرا شما آن دو توقّف را یکسان بحساب آورده و می‌گوئید: وجود این، متوقّف بر عدم آن و عدم آن، متوقّف بر وجود این می‌باشد، نه، عدم آن، متوقّف، بر وجود این نیست بلکه عدم آن ممکن است مستند به عدم مقتضی باشد.

قوله: «و لعلّه کان محالا لاجل انتهاء عدم وجود احد الضّدّین ...».

شاید اصلا ثبوت مقتضی و شرائط آن ضد، استحاله دارد- از جهت تعلق نگرفتن اراده ازلیه به وجود یکی از ضدین و تعلق گرفتن آن به وجود ضد دیگر.

سؤال: در موردی که اراده ازلیّه، تعلّق گرفته که این ضد موجود نشود، عدم وجود ضد، استناد به چه چیز دارد و آیا می‌توان گفت مستند به وجود مانع هست؟

خیر، مستند به اراده ازلیّه الهیّه هست ۵۹۹] که متعلّق به وجودش نشده و لذا استحاله دارد که این ضد موجود شود- ارتباطی به مانع و وجود ضدّ دیگر ندارد.

خلاصه ایراد مستشکل: می‌توان گفت مسأله «دور» باطل است و آن دو توقّف، یکسان نیست، توقّف در ناحیه وجود، تنجیزی ولی

در ناحیه عدم، تعلیقی هست یعنی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۲

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهیین إلی إرادة شخص واحد، و أمّا إذا کان کلّ منهما متعلّقا لإرادة شخص، فأراد مثلا أحد الشّخصین حرکة شیء، و أراد الآخر سکونه، فیکون المقتضی لکلّ منهما حینئذ موجودا، فالعدم- لا محالة- یکون فعلا مستندا إلی وجود المانع [۱].

امکان دارد که استناد به وجود مانع، پیدا کند.

[۱]- تذکّر: مستشکل- ما قیل- ایرادی بر خورد، وارد نموده و سپس پاسخش را بیان کرده است.

اشکال: شما- مصنّف- در صدد هستید که عدم ضد را به عدم مقتضی، مستند نمائید، ما موردی را به شما ارائه می‌دهیم که به وجود مانع استناد دارد به عبارت دیگر: مثالی به شما ارائه می‌نمائیم که «توقّف» از هر دو طرف، فعلی باشد، چنین نباشد که به عدم مقتضی- یا عدم شرط- استناد پیدا کند و آن در موردی است که:

فرض کنید شخص واحد در مقام ایجاد ضد بر نیامده بلکه دو اراده و دو نفر به این کیفیّت، فعالیّت می‌کنند: یک نفر، تلاش می‌کند که فلان جسم را حرکت دهد و شخص دیگر هم اراده می‌کند، همان جسم، سکون داشته باشد- حرکت و سکون هم دو امر متضاد هستند- و در نتیجه، آن کسی که اراده حرکت جسم را داشت بر حریف خود، غلبه پیدا کرد.

مستشکل: در مثال مذکور، توقّف از هر دو طرف، فعلیّت دارد زیرا: «حرکت»، متوقّف بر عدم سکون است و این مسئله را شما هم در توقّف اوّل، قبول کردید که وجود این بر عدم آن، متوقّف است پس حرکت، متوقّف بر عدم سکون هست.

چرا «عدم سکون» تحقّق پیدا کرد و سکون، محقّق نشد و آیا علّت عدم تحقّق سکون، عدم مقتضی بود؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۳

قلت: هاهنا أیضا مستند إلی عدم قدرة المغلوب منهما فی إرادته، و هی ممّا لا بدّ منه فی وجود المراد، و لا یکاد یکون بمجرد الإرادة بدونها لا إلی وجود الضّدّ، لکونه مسبوقا بعدم قدرته- کما لا یخفی [۱].

خیر، زیرا فرض ما این بود که مقتضی نسبت به آن‌هم موجود بود چون یکی از آن دو نفر، سکون جسم مذکور را اراده کرده بود، مقتضی سکون- اراده حریف مغلوب- تحقّق داشته پس چرا با اینکه مقتضی سکون وجود داشت امّا تحقّق پیدا نکرد؟ لا بد به وجود حرکت و مانع، استناد دارد بنابراین در فرض مذکور، حرکت، مستند به نبودن سکون هست و عدم سکون هم استناد به حرکت- مانع- دارد پس توقّف از هر دو طرف، فعلیّت پیدا می‌کند و شما در فرض مذکور، چه جوابی دارید؟

اگر در یک مورد هم «دور» تحقّق پیدا کند، اساس کلام، باطل خواهد شد و لزومی ندارد «دور» در تمام موارد، محقّق شود زیرا اگر در یک مورد، «دور»، لازم آید، کاشف از بطلان مطلب هست، در مثال مذکور «دور» لازم آمد و ...

[۱]- جواب: مستشکل، پاسخ ایراد خود را به این نحو بیان کرده که: در مثال مذکور هم کمبود و نقصان از ناحیه مقتضی هست و ارتباطی به مانع ندارد زیرا نباید مقتضی را صرف «اراده» بحساب آورد و اراده به تنهائی «مقتضی» سکون نیست بلکه باید قدرت هم به آن، ضمیمه شود و الّا اگر کسی اکنون اراده «طیران الی السّماء» نماید، شما می‌گوئید، مقتضی طیران، تحقّق دارد؟

خیر، قدرت هم در ردیف اراده- در باب مقتضی- مدخلیّت دارد و آن کسی که اراده‌اش مغلوب شده از نظر قدرت، ضعیف بوده و لذا عدم تحقّق سکون- عدم تحقّق مراد او- استناد به ضعف مقتضی و نبودن بعضی از اجزاء آن دارد نه اینکه مستند به وجود مانع باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۴

غیر[۶۰۰] سدید، فإنّه و إن کان قد ارتفع به الدّور، إلا أنّ غائلة لزوم توقف الشیء علی ما یصلح أن یتوقّف علیه علی حالها، لاستحالة[۶۰۱] أن یکون الشّیء الصّالح لأن یکون موقوفا علیه الشّیء موقوفا علیه، ضرورة أنّه ۶۰۲] لو کان فی مرتبة[۶۰۳] یصلح ۶۰۴] لأن یستند إلیه، لما کاد یصحّ أن یستند فعلا إلیه [۱].

خلاصه: مستشکل می‌گوید در هیچ موردی نمی‌توانید مسأله «دور» را مطرح کنید و از طریق دور، مسأله مقدّمیّت عدم احد ضدّین را برای وجود ضد دیگر، تصحیح و تثبیت نمائید.

[۱]- خلاصه ایراد قبلی- «ما قیل»-: علّت اینکه فرضا ضدّ «الف»، وجود پیدا نمی‌کند و ضدّ «ب»، موجود می‌شود، این است که: پیوسته، مقتضی وجود در ضد «الف» نبوده و آن مقتضی به اراده ازلیّه الهیّه، برگشت می‌کند که: متعلّق به وجود ضد «الف» نشده امّا متعلّق به ضدّ دیگر شده پس همیشه موجود نشدن یک ضد، استناد به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۵

عدم مقتضی دارد نه استناد به وجود مانع، پس چرا می‌گوئید اگر مسأله ممانعت مطرح است، همان‌طور که وجود این بر عدم آن، توقّف دارد، عدم آن‌هم بر وجود این متوقّف است، خیر، این مسئله از نظر ما پذیرفته نیست، وجود این ضد بر عدم آن، متوقّف است امّا عدم آن متوقّف بر وجود این نمی‌باشد بلکه عدم آن به علّت نبودن مقتضی وجود هست لذا چرا شما مسأله «دور» را مطرح کرده و از طریق دور، مسأله مقدّمیّت را ابطال کردید.

قوله: غیر سدید فانّه و ان کان قد ارتفع به الدّور الا انّ ...»

مصنّف رحمه اللّه: با بیان شما مسأله «دور»، منتفی می‌شود و ما هم از شما می‌پذیریم لکن مطلب دیگری داریم که آن‌هم مانند «دور»، ممتنع است و شما هم نمی‌توانید آن را انکار نمائید.

بیان ذلک: شما- مستشکل- می‌گوئید: وجود این ضد، متوقّف بر عدم آن ضد هست و ما خواستیم اشکال کنیم که: عدم آن ضد هم توقّف بر وجود این ضد دارد تا مستلزم دور باشد امّا شما با بیان صحیح خود، مانع تحقّق دور شدید لکن سؤال ما این است که: عدم آن ضد گرچه به وجود این ضد، متوقّف نیست- به قول شما مستند به عدم مقتضی هست- امّا آیا امکان دارد که عدم آن ضد- و لو به‌صورت قضیّه شرطیّه ۶۰۵]- به وجود این ضد، مستند باشد؟

آری، فعلا آن ضد، وجود ندارد و عدمش هم پیوسته، استناد به عدم مقتضی دارد امّا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۶

می‌توان چنین قضیّه شرطیه‌ای ترتیب داد و گفت: آری عدم آن، مربوط به عدم مقتضی هست لکن اگر فرض کنید مقتضی و شرائط آن ضد، وجود دارد و مع ذلک آن ضد، وجود پیدا نمی‌کند، لا محاله- در این صورت فرضی- عدم آن ضد به وجود ضدّ اوّل- مانع- استناد پیدا می‌کند و شما در صدق قضیّه فرضی و تعلیقی مذکور نمی‌توانید، تردید کنید.

اگر شما بیان مذکور را پذیرفتید، مسأله دیگری- غیر از «دور»- مطرح می‌کنیم که مانند دور، مستحیل است.

توضیح ذلک: شما می‌گوئید وجود این ضد بر عدم آن ضد، متوقّف است، بدیهی است که معنای توقّف، این است که: عدم آن ضد، تقدّم رتبی بر وجود این ضد دارد و شما قضیّه شرطیّه مذکور را هم که نمی‌توانید، انکار نمائید یعنی:

قبول دارید که عدم آن ضد به‌صورت قضیّه شرطیّه می‌تواند بر وجود این ضد، توقّف داشته باشد در این صورت است که می‌گوئیم لازمه کلام شما این است که وجود این ضد[۶۰۶] در مرتبه و مرحله‌ای قرار گرفته که امکان دارد، عدم ضد دیگر به او استناد پیدا کند[۶۰۷]- وقوعش در این مرحله، قابل انکار نیست- در نتیجه اگر «امکان» به نحو مذکور، ثابت شد، معنایش این است که وجود

این ضـد، تقدّم رتبی برآن عدم دارد و تقدّم مزبور، الآن ثابت است گرچه اسـتناد و توقّفی، مطرح نیست تا اینکه مسـتلزم دور باشد، آری اگر استناد و توقّف، مطرح بود، مستلزم دور بود لکن ما بیان مستشکل

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۷

– ما قیل– را پذیرفتیم که استناد و توقّفی مطرح نیست امّا این معنا را کسی نمی‌تواند انکار کند که: وجود این ضد، در مرتبه‌ای قرار گرفته که «امکـان» دارد، عـدم ضـد دیگر به او اسـتناد پیـدا کنـد و بر او متوقّـف شـود و همین مقـدار که شـما امکـان، صـلاحیّت و شایسـتگی وجود این ضـد را برای اسـتناد عـدم ضـد دیگر– به او– پذیرفتید، اسـتحاله، تحقّق پیدا می‌کند زیرا معنای صـلاحیّت، این است که: وجود این، تقـدّم رتبی بر عـدم آن داشـته باشـد، عدم را هم که می‌گوئید تقدّم رتبی بر وجود دارد پس وجود، متوقّف بر عـدم آن هست و عـدم آن‌هم، تأخّر رتبی از وجود این ضد دارد. بنابراین: «عدم»، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد دارد و هم تأخّر رتبی از وجود ضد دارد و چگونه می‌شود که عدم، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد، و هم تأخّر رتبی پیدا کند[۶۰۸]؟

همچنین «وجـود» ضـد، هم تـأخّر رتـبی از عـدم دارد– زیرا متوقّف بر عـدم هست– و هم تقـدّم رتـبی بر عـدم دارد، چون امکـان و صلاحیّت دارد که عدم به او اسـتناد پیدا کند و همین صـلاحیّت و شایسـتگی، موضوع تقدّم رتبی را تصـحیح می‌کند گرچه بالفعل، توقّف و استنادی، محقّق نباشد.

نتیجه: اگر ما از مسأله «دور» صـرف‌نظر و با شـما موافقت کردیم، غائله اخیر را چگونه حل می‌کنید– که شـیء نسبت به شیء دیگر هم تقدم رتبی داشته باشد و هم تأخّر؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۸

و المنع [۶۰۹] عن صلوحه لـذلک بـدعوی: أنّ قضیّهٔ کون العدم مستندا إلی وجود الضّدّ، لو کان مجتمعا مع وجود المقتضـی، و إن کانت صادقهٔ، إلا أنّ صدقها لا یقتضی کون الضّدّ صالحا لذلک، لعدم اقتضاء صدق الشّرطیّهٔ صدق طرفیها [۱].

---

[۱]– ممکن است شـما همان‌طور که مسأله توقّف را منع کردیـد، مسأله «امکان» و «صـلاحیّت» را هم منع کنیـد و بگوئید: وجود این ضـد، متوقف بر عـدم آن هست امّا عدم آن، همان‌طور که «بالفعل»، بر وجود این، متوقف نیست، «بالامکان» هم توقّف بر وجود این ندارد و اصلا وجود این ضد، صلاحیّت ندارد که آن عدم– و لو فرضا– به او استناد، پیدا کند.

اگر شما چنان ادعائی نمائید و مستندش هم این باشد که: صدق قضایای شرطیّه، تابع ثبوت ملازمه هست امّا لزومی ندارد که طرفین آن‌هم صادق باشد، همان‌طور که می‌گوئید:

قضیّه شرطیّه «لو کان فیهما آلههٔ الا اللّه لفسدتا»، صادق است و ملاک صدق آن، ملازمه بین شـرط و جزا هست، تعدّد الهه با فساد آسـمان و زمین، ملازمه دارد امّا نفس شرط و جزا، تحقّق ندارد[۶۱۰] پس صدق قضـیّه شرطیّه، متوقّف بر صدق و تحقّق طرفین آن نیست و در نتیجه بگوئید در محل بحث هم به همین نحو است که: اگر مقتضـی و شـرائط وجود آن ضد، تحقق داشته باشد عدم آن ضد، به وجود مانع، استناد پیدا می‌کند. بین وجود مقتضی ضد و استناد عدم وجودش به مانع، ملازمه هست گرچه هیچ‌گاه استناد به مانع تحقق پیدا نمی‌کند و همیشه عدم ضد، مستند به نبودن مقتضی هست نه وجود مانع پس چرا شما– مصنّف– مسأله صلاحیّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۹

مساوق [۶۱۱] لمنع مانعیّهٔ الضـدّ و هو یوجب رفع التّوقّف رأسـا من البین؛ ضـرورهٔ أنّه لاـ منشأ لتوهّم توقّف أحـد الضّـدیّن علی عـدم الآخر، إلا توهّم مانعیّهٔ الضّدّ– کما أشرنا إلیه– و صلوحه لها[۶۱۲] [۱].

و شایستگی را مطرح کردید– به نحوی که بیان کردیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اگر شما مسأله صلاحیّت را هم منع کنید- و بگوئید وجود ضد، نسبت به عدم، هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، نه توقّف فعلی مطرح است و نه صلاحیّت و شایستگی- لازمه‌اش این است که: اساس کلام خودتان را از بین ببرید زیرا: پایه کلام شما

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۴۰

إن قلت: التّمانع بين الضّدّين كالنّار على المنار، بل كالشّمس فى رابعة النّهار، و كذا كون عدم المانع مما يتوقّف عليه، مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر[۶۱۳] إلا شبهة فى مقابل البديهة [۱].

«تمانع» بود يعنى: «كلّ ضدّ متّصف بانّه مانع عن الآخر»، همان‌طورى كه آن ضد، مانعيّت دارد، اين ضد هم مانعيّت دارد پس چگونه امكان دارد كه: اين ضد، نسبت به آن ضد، مانعيت داشته باشد امّا هيچ ارتباطى با عدم آن ضد، پيدا نكند؟ به عبارت ديگر: آيا مانعيّت از يك طرف، داراى اثر هست امّا از جانب ديگر بى‌اثر است؟

اگر مسأله مانعيّت، مطرح شد بالاخره ارتباطى هم مطرح است و كمترين ارتباط، امكان استناد عدم آن ضد به وجود اين ضد- مانع- هست- گرچه در خارج هم اصلا استنادى حاصل نشود- لكن صلاحيّت را هم اگر بنا باشد انكار كنيم، معنايش اين است كه لقب مانعيّت را از اين ضد برداريم و اگر مانعيت را برداشتيم، آن ضد هم مانعيّت ندارد كه در فرض مذكور، وجود اين ضد، بر عدم آن ضد، توقفى ندارد درحالى‌كه شما توقف را مسلم مى‌دانستيد.

خلاصه: اگر مسأله صلاحيّت را- به نحوى كه بيان كرديم- انكار نمائيد، اساس كلام شما- مستشكل- متزلزل مى‌شود زيرا پايه كلام شما بر مسأله تمانع و اتّصاف هر ضد به مانعيّت نسبت به ضدّ ديگر بود و ...

جمع‌بندى: مسأله «دور» مطرح نيست لكن مطلب ديگرى نظير دور از نظر استحاله و محال بودن باقى مى‌ماند.

[۱]- اشكال: بالاخره شما- مصنّف- در برابر بيان واضح و بديهى ما- كه مفصّلا بيان كرديم- چه جوابى داريد بالاخره شكّى وجود ندارد كه بين ضدّين، تمانع هست و همچنين عدم المانع هم يكى از مقدّمات مى‌باشد پس چرا شما انكار مى‌كنيد كه: عدم اين ضد، مقدّمه وجود ضدّ ديگر باشد.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۴۱

قلت: التّمانع بمعنى التّنافى و التّعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه، إلا أنّه لا يقتضى إلا امتناع الاجتماع، و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الأخر، الذى هو بديل وجوده المعاند له، فيكون فى مرتبه لا مقدّما عليه و لو طبعا[۶۱۴]، و المانع الذى يكون موقوفا عليه الوجود هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره، لا ما يعاند الشّىء و يزاحمه فى وجوده [۱].

به عبارت ديگر: ادلّه شما، شبهه‌اى در برابر يك مطلب واضح و آشكار است و فرض كنيد كه ما نتوانيم پاسخ كلام شما را بيان كنيم لكن شما در برابر آن مطلب بديهى، چه پاسخى داريد.

به عبارت صريح‌تر: كدام‌يك از اين دو مطلب را مى‌توانيد، انكار نمائيد: ۱- بين ضدّين تمانع هست. ۲- عدم المانع، يكى از مقدّمات مى‌باشد- ما با توجّه به دو نكته اخير گفتيم «عدم ذاك الضّدّ يكون مقدمة لوجود هذا الضد.»

[۱]- جواب: كلمه «مانع» و «تمانع»- در محلّ بحث- با كلمه «مانعى» كه عدم المانع، يكى از مقدّمات هست، متفاوت مى‌باشند و كأنّ بين آن دو، خلطى واقع شده و لذا شما در ما نحن فيه، چنان نتيجه‌اى گرفتيد.

سؤال: معنا و مفهوم مانعى كه عدمش يكى از مقدّمات مى‌باشد، چيست؟

جواب: «مانع» يعنى: چيزى كه با مقتضى وجود، مزاحمت مى‌كند و نمى‌گذارد مقتضى در مقتضا تأثير نمايد مثلا «رطوبت»- نسبت به احراق- مانعيّت دارد يعنى:

رطوبت، مانعی هست برای اینکه مقتضی در مقتضا اثر نماید به عبارت دیگر، رطوبت، مانع تحقّق احراق هست یعنی درعین‌حال که نار- مقتضی- موجود هست امّا مانع- رطوبت- سدّ راه مقتضی می‌باشد بنابراین، معنای «مانع»: «المانع عن تأثیر المقتضی» می‌باشد. امّا در محل بحث، آن تمانعی را که شما برای ضدّین، بیان کرده و مثلا گفتید

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۲

نعم العلّة التّامة لأحد الضّدّین، ربما تکون مانعا عن الآخر، و مزاحما لمقتضیه فی تأثیره، مثلا یکون شدّة الشفقة علی الولد الغریق و کثرة المحبّة له، تمنع عن أن یؤثر ما فی الأخ الغریق من المحبّة و الشّفقة، لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فینقذ الولد دونه، فتأمّل جیّدا.

و ممّا ذکرنا[۶۱۵] ظهر أنّه لا فرق بین الضّدّ الموجود و المعدوم، فی أنّ عدمه ۶۱۶] الملائم للشیء المناقض لوجوده المعاند لذاک، لا بد أن یجامع معه من غیر مقتض لسبقه، بل ۶۱۷] قد عرفت ۶۱۸] ما یقتضی عدم سبقه [۱].

سفیدی و سیاهی، متضاد هستند و در نتیجه، تمانع دارند، معنایش این است که: بین آن دو، عدم امکان اجتماع برقرار هست و آن دو در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند بلکه امتناع اجتماع دارند- وجود یکی با عدم دیگری در یک رتبه هست، نه اینکه تقدّم رتبی و طبعی، مطرح باشد، هر دو در یک رتبه می‌باشند- پس معنای تمانع- در محلّ بحث- معاندت در وجود و عدم امکان اجتماع وجودی هست و این غیر از آن مانعی هست که عدم المانع، یکی از مقدّمات می‌باشد. آن مانع، با مقتضی، مزاحمت دارد و مانع تأثیر مقتضی می‌شود امّا در محلّ بحث، مسأله مقتضی، مطرح نیست بلکه مسئله، این است که سفیدی و سیاهی در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند.

خلاصه: مانعیّت و تمانع- در محلّ بحث- با آن مانعی که عدمش یکی از مقدّمات هست، هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.

[۱]- آری می‌توان مطلبی نظیر آنجا تصوّر نمود لکن آن تنظیر، لطمه‌ای به بیان [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۳

ما، وارد نمی‌کند.

توضیح ذلک: شما از توجّه به نفس ضدّین، صرف‌نظر و به علّت تامّه احدهما توجّه نمائید، گاهی علّت تامّه یکی از ضدّین می‌تواند، نسبت به ضد دیگر، مانعیّت پیدا کند یعنی مانع تأثیر مقتضی ضد دیگر شود.

مثال: فرض کنید، فرزند و برادر شخصی در حال غرق شدن هستند و آن فرد، در صدد انقاذ آن‌ها برآمده امّا می‌داند که نجات آن دو، غیرممکن است لذا مسأله تضاد، مطرح می‌شود یعنی: انقاذ ولد، مضادّ با انقاذ برادر و انقاذ برادر، مضادّ با انقاذ ولد هست و جمع بین آن دو، میسر نیست لذا آن فرد، مشغول نجات فرزند خود می‌شود زیرا علّت تامّه انقاذ ولد، یعنی: کثرت شفقت، نسبت به فرزند، بلا- نظیر هست و علّت مذکور، مانع می‌شود که محبّت برادری، تأثیر در انقاذ اخ نماید و اگر این مسئله مطرح نبود، محبّت برادری تأثیر در انقاذ او می‌نمود امّا کثرت علاقه به فرزند، سدّ راه محبت برادری می‌شود و نمی‌گذارد آن محبّت در انقاذ اخ، تأثیر نماید.

در مثال مذکور، چنان مانعی تصوّر نمودیم لکن آن مانع، ارتباطی به انقاذ ندارد بلکه مربوط به علّت تامّه انقاذ ولد هست، علّت تامّه انقاذ ولد، مانعیّت پیدا می‌کند و بحث ما در مانعیّت نفس ضدّین هست نه مقتضی و علّت تامّه آن‌ها به عبارت دیگر: ما مسأله مانعیّت را در نفس ضدّین، بررسی می‌کنیم و شما به هیچ وجه نمی‌توانید آن مانعیّتی را که رطوبت، نسبت به احراق دارد در باب ضدّین، جاری نمائید بلکه در باب ضدّین، «تمانع» به معنی عدم امکان اجتماع، مطرح است و نتیجه‌اش این است که: وجود این ضد با عدم آن ضد، ملازمند، در رتبه واحد قرار دارند و مسأله تقدّم و تأخّر که معنای مقدمیّت هست، مطرح نمی‌باشد.

نتیجه: در آن دلیلی که به نظر شما بسیار واضح- و کالشّمس فی رابعة النّهار- بود، خلطی واقع شده و شما خیال کردید، کلمه مانع-

در محلّ بحث- با مانعی که عدمش یکی از

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۴۴

فانقدح بذلک ما فی تفصیل بعض الأعلام، حیث قال بالتّوقّف علی رفع الضّدّ الموجود، و عدم التّوقّف علی عدم الضّدّ المعدوم، فتأمّل فی أطراف ما ذکرناه، فإنّه دقیق و بذلک حقیق. فقد ظهر عدم حرمهٔ الضّدّ من جههٔ المقدّمیّهٔ [۱].

مقدّمات هست، با یکدیگر ارتباط دارند، درحالی‌که چنین نیست.

[۱]- بعضی چنین تفصیلی داده‌اند که: در یک مورد، مسأله مقدّمیّت، صحیح و در مورد دیگر، غیر صحیح است.

بیان ذلک: گاهی ضدّی تحقّق دارد، مثلا جسمی متّصف به سفیدی هست لکن شما در صدد هستید که ضدّ دیگر را موجود و به جای سفیدی، سیاهی را محقّق نمائید، مفصّل فرموده است: مسأله مقدّمیّت در فرض مذکور، کاملا واضح است زیرا اگر بنا باشد سواد به جای بیاض قرار گیرد، آیا متوقّف بر این نیست که بیاض برداشته شود و آیا رفع ضدّ موجود اوّل، مقدّمه تحقّق ضدّ ثانی نیست؟

آری، در فرض مذکور نمی‌توان مقدّمیّت را انکار نمود امّا به خلاف آن فرضی که از اوّل، ضدّی، وجود نداشته تا شما بخواهید ضدّ دوّم را جانشین ضدّ اوّل قرار دهید. در فرض و مثال اخیر، بنا بر قول شما- مصنّف- مقدّمیّتی مطرح نیست امّا به خلاف فرض قبل که یک ضد، وجود دارد و فردی در صدد هست که ضدّ دیگر را جانشین او نماید.

در چه صورت می‌توان ضدّ دوّم را به جای ضدّ اوّل، قرار داد و آیا با وجود ضدّ اوّل، امکان دارد که ضدّ دوّم، تحقّق پیدا کند یا اینکه باید ابتداء- ابتداء رتبی نه زمانی- ضدّ اوّل، رفع و کأنّ زمینه، خالی شود سپس ضدّ دوّم، به جای آن، تحقّق پیدا کند لذا مفصّل می‌گوید: می‌توان چنین تفصیلی داد که: اگر ضد- وجود ضد- مسبوق به ضدّ اوّل باشد، متوقّف بر رفع و عدم ضدّ اوّل هست و معنای توقّف ۶۱۹] هم، مقدّمیّت هست امّا در موردی که ضد، مسبوق به وجود ضدّ دیگر نبوده، کلام شما- مصنّف- صحیح است و مقدّمیّتی مطرح نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۴۵

و أمّا[۶۲۰] من جههٔ لزوم عدم اختلاف المتلازمین فی الوجود، فی الحکم، فغایته أن لا یکون أحدهما فعلا محکوما بغیر ما حکم الآخر به، لا أن یکون محکوما بحکمه [۱].

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، علّت اینکه عدم ضدّ اوّل برای تحقق ضدّ دوّم، لازم است، مسأله مقدّمیّت- و توقّف- نمی‌باشد بلکه علّتش معاندت هست، معاندت ضدّ دوّم با ضدّ اوّل، چنان اقتضائی دارد، امتناع اجتماع، دارای آن اثر هست و امکان ندارد ضدّین در یک لحظه، اجتماع پیدا کنند. هنگامی که ضدّ اوّل، موجود است چگونه امکان تحقّق ضدّ دوّم، وجود دارد، همیشه ضدّ دوّم باید با عدم ضدّ اوّل، تحقق پیدا کند، آن‌هم به نحو تلازم نه، مقدّمیّت، که عدم ضدّ اوّل، مقدّمه ضدّ ثانی باشد، به عبارت دیگر: چه دلیلی بر مقدّمیّت دارید و ملاک توقّف و مقدّمیّت، چیست و چرا نبودن ضدّ اوّل، تقدّم بر وجود ضدّ دوّم داشته باشد؟ هیچ‌گونه تقدّمی، مطرح نیست بلکه همان مسأله امتناع اجتماع ضدّین هست، اگر بنا باشد جسمی، معروض ضدّ ثانی شود، آن ضد با ضدّ اوّل، امکان اجتماع ندارد.

خلاصه: در مسأله منع مقدّمیّت، بین رفع ضدّ موجود و عدم ضدّ معدوم، فرقی وجود ندارد و اصلا عنوان مقدّمیّت، تحقّق ندارد.

تذکّر: کسانی که امر به شی‌ء را مقتضی نهی از ضد می‌دانند، نوعا بر مسأله مقدّمیّت تکیه کرده‌اند لذا ما هم همان مسئله را تعقیب و

اثبات نمودیم که مقدّمیّتی مطرح نیست.

[۱]- شما- مصنّف- مسأله مقدّمیت را انکار و ابطال کردید امّا آیا می‌توان مسأله

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۶

«تلازم» را هم نادیده گرفت؟

به عبارت دیگر: ممکن است قائلین به اقتضا- کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص می‌دانند- مسأله ملازمه را مطرح نموده و بگویند: متلازمین باید در حکم، متّحد باشند اگر وجود این ضد، واجب شد- که معنای امر به شیء هست- و وجود این ضد هم ملازم با عدم آن ضد شد، نتیجه ملازمه، این است: همان‌طور که این وجود، واجب است آن عدم هم باید واجب باشد، متلازمین نباید اختلاف در حکم داشته باشند، اگر وجود این ضد، واجب است ترک ضدّ دیگر هم واجب است و اگر ترک ضدّ دیگر واجب شد، معنایش این است که وجودش حرام است زیرا اگر ترک، واجب شد، معنای وجوب ترک، حرمت فعل و حرمت وجود است پس لازم نیست که تنها از طریق «مقدّمیّت»، مسئله را حل کرد و شما- مصنّف- هم ملازمه بین وجود احد ضدّین و ترک ضدّ دیگر را قبول دارید.

مصنّف رحمه اللّه: «تلازم» را نباید با «مقدّمیت» مقایسه نمود ما در مسأله مقدّمیت، صغرا را منع نمودیم- یعنی: مقدمیّت تحقّق ندارد تا شما از آن، نتیجه‌ای بگیرید- امّا در مسأله تلازم، نمی‌توان صغرا را منع نمود، تلازم، یک مسأله غیر قابل انکار هست لکن در کبرای قضیّه به این نحو، مناقشه می‌کنیم که:

به چه دلیل، متلازمین باید در حکم، متّحد باشند و این مسئله از چه طریقی ثابت شده که اگر دو شیء- یا اینکه یک شیء، وجودی و یک شیء، عدمی- با یکدیگر متلازم شدند، سپس احد متلازمین، واجب شد، حتما باید ملازم دیگر هم واجب باشد و آیا تلازم، اقتضای اتّحاد در حکم دارد؟

خیر، مقتضای تلازم، این است که: نباید متلازمین از نظر حکم، مختلف باشند به نحوی که امکان اجتماع نداشته باشند، مثل اینکه احد متلازمین، واجب و ملازم دیگر، حرام باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۷

و عدم خلوّ الواقعة[۶۲۱] عن الحکم، فهو إنّما یکون بحسب الحکم الواقعیّ لا الفعلیّ، فلا حرمة للضّدّ من هذه الجهة أیضا، بل علی ما هو علیه، لو لا الابتلاء بالمضادّة للواجب الفعلی، من الحکم الواقعیّ ۶۲۲] [۱].

چگونه می‌شود که یکی از متلازمین واجب و ملازم دیگرش حرام باشد؟

اگر مکلّف بخواهد واجب را اتیان نماید، آن حرام تحقّق پیدا می‌کند و چنانچه تصمیم داشته باشد حرام را ترک نماید، آن واجب، ترک می‌شود پس نباید متلازمین، تغایر حکمی داشته باشند امّا دلیلی نداریم که اگر یکی از آن‌ها واجب شد، باید ملازم دیگر هم واجب باشد پس ممکن است وجود این ضد- شیء مأمور به- واجب باشد امّا ترک ضدّ دیگر- که ملازم با آن هست- متّصف به وجوب نباشد.

[۱]- سؤال: اگر وجود ضدّی، مأمور به واقع شد در این حالت، عدم آن، چه حکمی دارد؟

جواب: لزومی ندارد که آن عدم- بالفعل- واجد حکمی باشد.

اشکال: هر واقعه‌ای باید دارای یکی از احکام خمسه تکلیفیّه باشد پس چرا شما می‌گوئید: لازم نیست که آن عدم، حکمی داشته باشد.

جواب: روایات و همچنین اجماع، دلالت می‌کنند که به حسب واقع و لوح محفوظ،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۴۸

الأمر الثالث: إنه قيل ۶۲۳] بدلالة الأمر بالشّيء بالتّضمّن على النّهي عن الضّدّ العامّ، بمعنى التّرك، حيث أنّه يدلّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل و المنع عن الترك.

و التّحقيق أنّه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا، و مرتبة وحيدة أكيدة من الطّلب، لا مركبا من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها، ربما يقال:

الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه أنه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب و مقوّماته، بل من خواصّه و لوازمه، بمعنى أنّه لو التفت الآمر الى التّرك لما كان راضيا به لا محالة، و كان يبغضه البتّة [۱].

هر واقعه‌ای دارای یکی از احکام خمسه هست امّا در مقام فعلیّت و از نظر خارج، لزومی ندارد که تمام وقایع، دارای حکمی باشند و دلیلی برآن، قائم نشده پس ممکن است وجود ضدی، واجب و مأمور به باشد امّا ترک ضدّی که ملازم با آن هست به حسب ظاهر، هیچ حکمی از احکام را نداشته باشد.

خلاصه: استدلال قائلین به اقتضا- از طریق ملازمه- به این نحو مخدوش شد که: ما صغرای قضیّه- ملازمه- را پذیرفتیم لکن کبرای قضیّه را قبول نکردیم یعنی: لزومی ندارد که متلازمین در حکم هم متّحد باشند.

جمع‌بندی: مسأله اقتضای امر به شیء، نسبت به نهی از ضدّ خاص- چه از طریق ملازمه و چه از طریق مقدّمیّت- بی‌اساس است و: «الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن الضد.»

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟

[۱]- تذکّر: ضدّ عام به معنی ترک مأمور به- عدم مأمور به- می‌باشد و عدم مأمور به

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۴۹

گاهی در ضمن اضداد خاص هست- مثلا صلات، ضدّ خاص ازاله نجاست می‌باشد- و گاهی هم به این نحو هست که مکلّف، مأمور به را انجام نمی‌دهد امّا مشغول انجام ضدّی هم نمی‌شود فرضا او وارد مسجد و متوجّه می‌شود که آنجا متنجّس شده و امر به «ازاله» گریبانش را گرفته لکن نه اشتغال به تطهیر مسجد پیدا کرد و نه مشغول فعل دیگری شد به عبارت دیگر: او ازاله نجاست از مسجد را ترک نمود بدون اینکه اشتغال به ضدّی پیدا کند.

سؤال: آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست یا نه؟

جواب: الف: گفته شده که امر به شیء به دلالت تضمّن، دالّ بر نهی از ضدّ عام هست زیرا معنای وجوب از دو امر، مرکّب شده: ۱: طلب الفعل. ۲: المنع من التّرک.

به عبارت دیگر: معنای وجوب ازاله، این است که فعل آن، مطلوبیّت و ترکش ممنوعیّت دارد و معنای ممنوعیّت ترک، نهی از ضدّ عام هست پس می‌توان گفت:

امر به شیء به دلالت تضمّن، مقتضی نهی از ضدّ عام هست، «لانّ الوجوب مرکّب من امرین: طلب الفعل و المنع من الترک فالمنع من التّرک جزء الواجب و ضمن الوجوب.»

مصنّف رحمه اللّه: استدلال مذکور باطل است و دلیلی نداریم که وجوب، از دو جزء، مرکّب باشد بلکه وجوب، عالی‌ترین و مؤکّدترین مرتبه طلب هست و معنای بسیط دارد که گاهی برای توضیح و تشریح آن امر بسیط می‌گویند معنایش «طلب الفعل مع المنع من التّرک» هست تا اینکه فارقی بین وجوب و استحباب باشد لکن حقیقتا وجوب، دارای دو جزء نیست بلکه یک امر بسیط و

غیر قابل تجزّی- از طلب- هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۰

و من هنا[۶۲۴] انقدح أنّه لا وجه لدعوی العینیّة، ضرورة أنّ اللزوم یقتضی الاثنینیة، لا الاتّحاد و العینیّة. نعم لا بأس بها، بأن یکون المراد بها أن یکون هناک طلب واحد، و هو کما یکون حقیقة منسوبا إلی الوجود و بعثا إلیه، کذلک ۶۲۵] یصحّ أن ینسب إلی التّرک ۶۲۶] بالعرض و المجاز و یکون زجرا و ردعا عنه، فافهم [۱].

---

[۱]- ب: بعضی به جای دلالت تضمّن، مسأله عینیّت را مطرح کرده و گفته‌اند: امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست ۶۲۷] و فرقی ندارد که شارع مقدّس بفرماید «الازالة واجبة» یا اینکه بگوید «ترک الازالة حرام»، وجوب ازاله، عین حرمت ترک ازاله هست و دلالت تضمّن هم مطرح نیست، چه شما بگوئید «الفعل واجب» و چه بگوئید «الترک حرام»، فرقی بین آن دو نیست، بنابراین وقتی شارع مقدّس فرمود: «الازالة واجبة» عین این است که بگوید «ترک الازالة محرّم» ترک ازاله، «ضدّ عام» و حرمت هم که همان «نهی» هست پس امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۱

مصنّف رحمه اللّه: استدلال مذکور هم باطل است.

چگونه می‌توان گفت: وجوب، عین حرمت است آیا امکان دارد که وجوب با حرمت، عینیّت پیدا کند، گرچه، آن، متعلّق به فعل و این، متعلّق به ترک است امّا حرمت و وجوب، دو صنف از طلب و دو نوع از تکلیف هست ۶۲۸]، آن‌هم دو نوعی که به تمام معنا، متضاد هستند لذا معنا ندارد که امر به شیء، عین نهی از ضد باشد.

قوله: «نعم ۶۲۹] لا بأس بها بان یکون المراد بها ...»

ممکن است کسی چنین توجیهی نماید و بگوید: یک طلب اجمالی داریم که نمی‌دانیم چیست لکن خصوصیّتش این است که: اگر به جانب فعل، نسبت داده شود، چهره وجوب به خود می‌گیرد و چنانچه به جانب ترک، سوق داده شود، قیافه حرمت پیدا می‌کند.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، ما طلبی که دارای دو چهره باشد، نداریم گرچه یکی از آن دو حقیقی و دیگری مجازی باشد.

طلب وجوبی، همان طلب وجوبی است و امکان ندارد تحریمی شود، طلب وجوبی، همان «بعث و تحریک» و طلب تحریمی هم زجر و ردع است، آیا امکان دارد چیزی که عنوان بعث و تحریک دارد، عنوان رادعیّت پیدا کند؟

خلاصه: معقول و صحیح نیست که بگوئیم وجوب و تحریم، عینیّت دارند.

نظر مصنف در بحث «ضد»: امر به شیء نه اقتضاء نهی از ضدّ خاص دارد و نه مقتضی نهی از ضد عام است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۲

الأمر الرّابع ۶۳۰]: تظهر الثّمرة فی أنّ نتیجة المسألة، و هی النّهی عن الضّدّ بناء علی الاقتضاء، بضمیمة أنّ النّهی فی العبادات یقتضی الفساد، ینتج فساده إذا کان عبادة [۱].

ثمره مسأله «ضد»

اشاره

[۱]- چندین ثمره برای بحث ضد، ذکر کرده‌اند لکن مهم‌ترین و مشهورترین ثمره‌اش این است که: فرض کنید ضدّ یک واجب، عمل «عبادی» باشد- نظیر صلات، نسبت به ازاله که متضادّین می‌باشند و صلات هم یک امر عبادی هست-، اگر ما قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست پس امر به ازاله، اقتضا می‌کند که صلات، منهی عنه باشد و نهی در عبادت هم که موجب فساد است- پس آن صلات، فاسد است- زیرا نهی در عبادت با قصد قربت، منافات دارد، نمی‌توان با اتیان چیزی که منهی عنه هست و مولا نهی از آن نموده، قصد قربت نمود.

خلاصه: امر به شیء، مقتضی نهی از ضد- صلات- هست ۶۳۱] و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است پس صلات، فاسد است و چنانچه مکلّفی، ازاله نجاست و تطهیر مسجد را ترک نماید و مشغول اتیان صلات شود، عملش فاسد است ۶۳۲].

امّا اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد- پس آن صلات هم منهی عنه نیست بلکه دارای «امر» می‌باشد و چنانچه مکلّف، ازاله را ترک و نماز را اتیان کند عبادتش صحیح است.

نتیجه: ثمره اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه در صحّت و عدم صحّت عبادت، ظاهر می‌شود- البتّه در صورتی که عبادت، ضدّ یک واجب اهمّی باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۳

و عن البهائی رحمه اللّه أنّه أنکر الثّمرهٔ، بدعوی أنّه لا یحتاج فی استنتاج الفساد إلی النّهی عن الضّدّ، بل یکفی عدم الأمر به، لاحتیاج العبادهٔ إلی الأمر [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد»

[۱]- بعضی از بزرگان، صحّت ثمره مذکور را انکار و کأنّ چنین فرموده‌اند: اگر شما قائل به اقتضا شوید، آن عمل عبادی باطل است و چنانچه قائل به اقتضا هم نشوید عمل مذکور باطل است.

اگر بگوئید امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، وجه بطلان عمل، بدیهی هست امّا چنانچه قائل به اقتضا نشویم، علّت بطلان صلات- عمل عبادی- این است که: اگر صلات، منهی عنه هم نباشد، وجوب و امر «فعلی» ندارد به عبارت دیگر: امر به ضدّین، محال است و نمی‌توان در آن واحد، هم امر به ازاله نمود و هم امر به صلات، مولای حکیم، ضدّین را مورد طلب خود، قرار نمی‌دهد پس با اهمّیّت ازاله- واجب اهم- نمی‌توان به صلات- واجب مهم ۶۳۳]- امر نمود[۶۳۴].

سؤال: آیا صحّت عبادت، متوقّف بر وجود امر نیست؟

جواب: اگر عمل عبادی، فاقد امر باشد صحیح نیست و نمی‌توان قصد قربت نمود.

خلاصه: صلات بنا بر هر دو قول، باطل است خواه امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد داشته باشد یا فاقد اقتضا باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۴

و فیه: إنّه یکفی مجرّد الرّجحان و المحبوبیّهٔ للمولی، کی یصحّ أن یتقرّب به منه، کما لا یخفی، و الضّدّ بناء علی عدم حرمته یکون کذلک، فإنّ المزاحمهٔ علی هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلا، مع بقائه علی ما هو علیه من ملاکه من المصلحهٔ، کما هو مذهب العدلیّهٔ، أو غیرها أی شیء کان، کما هو مذهب الأشاعرهٔ، و عدم حدوث ما یوجب مبغوضیته و خروجه عن قابلیّهٔ التّقرّب به کما حدث، بناء علی الاقتضاء [۱].

---

[۱]- اشکال: کلام شیخ بهائی رحمه اللّه مردود و آن ثمره مشهور، صحیح است.

بیان ذلک: اگر نماز، منهی عنه نباشد- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد- قبول داریم که نماز، فاقد امر است امّا مصلحت، مطلوبیّت و حسن واقعی آن به قوّت خود باقی هست و همان مطلوبیّت، برای رعایت قصد قربت- هنگام اتیان عمل- کفایت می‌کند.

تذکّر: بنا بر مذهب عدلیّه که احکام، تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات هستند، ملاک امر- مصلحت- در نماز به قوّت خود باقی هست و با ابتلاء به تزاحم با ازاله، آن مصلحت از بین نمی‌رود و مکلّف می‌تواند- بنا بر عدم اقتضا- ازاله را ترک و مشغول خواندن نماز شود و بگوید: «اصلّی صلاهٔ الظّهر لحسنهٔ قربهٔ الی اللّه». و بنا بر مذهب اشاعره هم- که منکر مصالح و مفاسد هستند- بالاخره صلات، دارای ملاکی هست و خداوند متعال طبق آن ملاک، نسبت به صلات، امر نموده که آن ملاک، باقی هست و مشکلی از نظر رعایت قصد قربت، وجود ندارد و چیزی برآن عمل عبادی، عارض نشده که آن را مبغوض مولا نماید.

نتیجه: ثمره مذکور، صحیح است یعنی: اگر قائل به اقتضا شویم، آن صلات، باطل است- نماز، منهی عنه و نهی در عبادت، موجب فساد است- و چنانچه قائل به اقتضا نشویم، نماز، فاقد امر هست لکن می‌توان ازاله را ترک و صلات را به داعی مطلوبیّت واقعی، اتیان نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۵

ثمّ انّه تصدّی جماعهٔ من الأفاضل، لتصحیح الأمر بالضّدّ بنحو التّرتّب علی العصیان، و عدم إطاعهٔ الأمر بالشّیء بنحو الشّرط المتأخّر، أو البناء علی المعصیهٔ بنحو الشّرط المتقدّم، أو المقارن، بدعوی أنّه لا مانع عقلا عن تعلّق الأمر بالضّدّین کذلک، أی بأن یکون الأمر بالأهم مطلقا، و الأمر بغیره معلقا علی عصیان ذاک الأمر، أو البناء و العزم علیه، بل هو واقع کثیرا عرفا [۱].

«ترتّب»

[۱]- تذکّر: ثمره مشهوری برای مسأله اقتضای امر به شیء نهی از ضد، بیان کردیم، مرحوم شیخ بهائی، آن را انکار نموده که: اگر مکلّفی به جای اشتغال به ازاله، مشغول خواندن نماز شود آن صلات، علی کلا القولین ۶۳۵]، باطل است و علّت بطلان آن عمل عبادی بنا بر اقتضا، این است که صلات، منهی عنه و نهی در عبادت، مقتضی فساد است و علّت بطلان عمل، بنا بر عدم اقتضا، این است که نماز در فرض مسئله، مأمور به نیست زیرا واجب اهم- و فوری- دیگری به نام ازاله، متعلّق امر است و وقتی ازاله، مأمور به شد در این صورت، صلات، مأمور به نیست زیرا مستلزم امر به ضدّین و امر به دو شیء هست که در آن واحد، قابل اجتماع نیستند پس صلات، مأمور به نیست و صرف نداشتن امر، کفایت در بطلان آن می‌کند لکن مصنّف فرمودند: در صحّت عبادت، نیازی به وجود امر نیست بلکه ملاک امر- محبوبیّت و مقربیّت- کفایت می‌کند.

عدّه‌ای از افاضل در صدد برآمدند که اثبات نمایند، صلات، بنا بر قول به عدم اقتضا، مأمور به هست یعنی هم ازاله مأمور به می‌باشد و هم صلات.

سؤال: چگونه ضدّین در آن واحد، مأمور به هستند؟

جواب: آن‌ها مسأله «ترتّب» را مطرح کرده و فرموده‌اند: آن دو امر در رتبه واحد و در عرض یکدیگر نیستند بلکه یکی از آن دو در طول دیگری و در رتبه متأخّر از آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۶

هست یعنی: امر متعلّق به ازاله در رتبه اوّل، واقع شده- واجب مطلق است-، هیچ قید و شرطی ندارد[۶۳۶] امّا امر به صلات، مشروط به شرطی هست که تأخّر از امر به ازاله دارد و آن شرط، عبارت از عصیان نسبت به ازاله هست، و بدیهی است که عصیان تکلیف، تأخّر از تکلیف دارد، تا تکلیفی نباشد، عصیان، تحقّق پیدا نمی‌کند بنابراین امر به صلات، معلّق بر عصیان امر به ازاله هست منتها

برای حفظ این جهت که هنگامی که امر به صلات، محقّق است امر به ازاله هم تحقّق داشته باشد، گفته‌اند عصیان به نحو شرط متأخّر، شرطیّت دارد.

مثلا چنین گفته‌اند: اگر در آینده و یک ساعت بعد، امر به ازاله را عصیان می‌کنید، اکنون امر به صلات، متوجّه شما هست، «ازل النّجاسهٔ عن المسجد و ان کنت عصیت فی ساعهٔ آتیهٔ فامر الصّلاهٔ محقّق فی هذا الحال»، نتیجه بیان مذکور، این است که فعلا دو امر، تحقّق دارد[۶۳۷] و چون امر به صلات در طول و در رتبه متأخّر از امر به ازاله هست، هیچ مانع عقلی در آن تصوّر نمی‌شود[۶۳۸].

تذکّر: اگر شرط متأخّر را نپذیرید، می‌توان قید امر به صلات را چنین تصوّر نمود که:

به جای عصیان، بنای بر معصیت را شرط، قرار داده و می‌گوئیم: «ازل النّجاسهٔ عن المسجد و ان بنیت علی عصیان الامر بالازالهٔ فصلّ»، بدیهی است که بنای بر معصیت، اکنون محقّق است یا قبلا تحقّق پیدا کرده- به نحو شرط مقارن یا متقدّم- در نتیجه، اکنون دو امر، تحقّق دارد که امر اوّل، بدون قید و شرط و امر دوّم، معلّق بر تصمیم بر معصیت هست و فرض ما

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۷

قلت: ما هو ملاک استحالهٔ طلب الضّدّین فی عرض واحد، آت فی طلبهما کذلک، فإنّه و إن لم یکن فی مرتبهٔ طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنّه کان فی مرتبهٔ الأمر بغیره اجتماعهما، بداهةٔ فعلیّهٔ الأمر بالأهمّ فی هذه المرتبهٔ، و عدم سقوطه بعد بمجرّد المعصیهٔ فیما بعد ما لم یعص، أو العزم علیها مع فعلیّهٔ الأمر بغیره أیضا، لتحقّق ما هو شرط فعلیّته فرضا [۱].

این است که: تصمیم بر معصیت، تحقّق دارد و بدیهی است که عزم بر عصیان، مسقط امر به ازاله نیست بلکه نفس معصیت خارجی، مسقط امر به ازاله هست نه بنای بر معصیت، فرضا اگر کسی تصمیم بگیرد که امر به صلات را بعد از زوال، عصیان کند، آن تصمیم، موجب سقوط امر نمی‌شود لکن می‌تواند شرط برای امر به صلات- در مسأله ازاله- واقع شود.

نتیجه: اگر ما چنان امری تصویر نمائیم، پاسخ شیخ بهائی رحمه اللّه داده می‌شود زیرا ایشان فرمودند: صلات، نیاز به امر دارد و ما برای آن، یک امر تصوّر نمودیم امّا لازم نیست که امر به نماز هم در رتبه امر به ازاله باشد، نماز باید امر داشته باشد، خواه امرش متأخر از امر به ازاله باشد یا در عرض آن.

[۱]- سؤال: آیا تصویری که در پاسخ کلام شیخ بهائی رحمه اللّه به نام «ترتّب»، بیان شده صحیح است یا نه؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه آن را به شدّت انکار و فرموده‌اند: نمی‌توان ضدّین را به نحو مذکور- ترتّب- مأمور به قرار داد، همان ملاکی که در اجتماع امر به ضدّین در آن واحد، اقتضاء استحاله می‌کند، در مسأله ترتّب هم موجود است به عبارت دیگر:

همان‌طور که ممتنع است، مولا بدون قید و شرط بگوید: «یجب علیک الصلاهٔ و یجب علیک الازالهٔ»، آن فرض و صورتی را که شما بیان کرده و نامش را ترتّب گذاشتید، آن‌هم مستحیل است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۸

توضیح ذلک: علّت اینکه امر به ضدّین در عرض واحد، محال است و مولا نمی‌تواند، بگوید هم مشغول ازاله نجاست باش و هم اشتغال به نماز داشته باش، این است که: برای مکلّف، مقدور نیست که در آن واحد مشغول آن دو شود و هر دو امر را رعایت کند پس ملاک استحاله، عدم مقدوریّت مکلّف هست، اکنون ببینیم آن ملاک در محلّ بحث، تحقّق دارد یا نه؟

همان ملاک در صورت ترتّب هم موجود است زیرا شما- قائلین به ترتّب- گفتید امر به صلات در رتبه امر به ازاله، تحقّق ندارد بلکه در رتبه بعد و متأخّر هست، ما هم قبول کردیم لکن سؤال ما این است که: در آن رتبه متأخّر که امر به صلات، فعلیّت و تحقّق پیدا کرد، آیا امر به ازاله هست یا نه؟

بایـد بگوئیـد آن امر، تحقّق دارد زیرا موجبی برای سـقوط آن حاصـل نشـده پس در همـان حالی که امر به صـلات- به خاطر تحقق شرطش- فعلیّت پیـدا کرده، امر بـه ازالـه هم گریبـان مکلّـف را گرفته و آن امر، ساقـط نشـده و فرض مسئله، این بـود که معصـیت خارجی، یک ساعت بعـد، تحقّق پیدا می‌کند[۶۳۹] و فعلا عصـیانی وجود ندارد- عزم بر معصـیت هم که مسقط امر به ازاله نیست- پس امر به ازاله گرچه رتبه‌اش تقـدّم بر امر به صـلات دارد و امر به صـلات در رتبه متـأخّر هست لکن اشـکال در همان، رتبه متأخّر هست که:

هنگامی که امر به صـلات فعلیّت پیدا کرده، امر به ازاله هم تحقّق دارد، در همان رتبه متأخّره، مولا می‌گوید: «یجب علیک الازالهٔ و یجب علیک الصّـلاهٔ»، آیا این، اجتماع ضدّین و امر به ضدّین، در آن واحد نیست، و آیا در رتبه امر به صـلات، دو امر جمع نشده و دو ضد، مأمور به قرار نگرفته؟

چگونه می‌شود دو ضد و لو در یک لحظه و در یک رتبه، مأمور به قرار گرفته باشد؟

خلاصه: همان ملاکی که در مسأله استحاله امر به ضـدّین در عرض واحـد، تحقّق دارد، همان ملاک در رتبه امر به صـلات، اقتضاء استحاله می‌کند و فرضا مولا می‌گوید اکنون دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۹

لاـ یقـال: نعم و لکنّه بسوء اختیـار المکلّف حیث یعصـی فیما بعـد بالاختیار، فلو لاه لما کان متوجّها إلیه إلا الطّلب بالأهم، و لا برهان علی امتناع الاجتماع، إذا کان بسوء الاختیار [۱].

فإنّه یقال: استحالهٔ طلب الضّدّین، لیست إلا لأجل استحالهٔ طلب المحال، و استحالهٔ طلبه من الحکیم الملتفت إلی محالیته، لا تختصّ بحال دون حال، و إلا لصحّ فیما علّق علی أمر اختیاریّ فی عرض واحد، بلا حاجهٔ فی تصحیحه إلی التّرتّب، مع أنّه محال بلا ریب و لا إشکال [۲].

امر تحقّق دارد: ۱- «یجب علیک الازالـهٔ» ۲- «یجب علیـک الصـلاهٔ»، زیرا شـرط، قیـد و معلّق علیه آن، حاصل شـده پس در فرض متصوّر شما، مولا در آن واحد به شیئین غیر قابل اجتماع و غیر مقدور برای مکلّف امر می‌کند.

[۱]- اشـکال: قبول داریم که در رتبه امر به صـلات، امر به ضدّین، تحقّق پیدا کرده لکن آن مشـکل را شـخص مکلّف، ایجاد نموده زیرا او می‌توانست، معصـیت نکند و بنای بر عصیان نگذارد. آیا اگر او عصیان نمی‌کرد و تصمیم بر معصیت امر به ازاله نمی‌گرفت، آن دو امر، متوجّه او می‌شد یا اینکه فقط یک امر- ازل النّجاسهٔ عن المسجد- گریبان او را می‌گرفت؟

سوء اختیار مکلّف و روح نافرمانی او چنان مشـکلی را ایجاد کرده اگر او عصـیان نمی‌کرد و بنای بر معصیت نمی‌داشت فقط امر به ازاله، گریبـانگیر او بود و امر به صـلات نمی‌توانست فعلیّت پیـدا کنـد- و اصـلا شـرطش حاصـل نمی‌شـد- پس سوء اختیار مکلّف، فعلیّت و زمینه آن را بوجود آورد لـذا هیـچ مـانع عقلی وجود نـدارد که در رتبه امر به صـلات، دو امر جمع شود- «و لاـ برهـان علی امتناع الاجتماع اذا کان بسوء الاختیار.»

[۲]- مصنّف رحمه اللّه، یک جواب نقضی و یک پاسخ حلّی بیان کرده‌اند:

الف: جواب حلّی: مسـأله اجتمـاع بین ضـدّین، امری است که مربوط به مولاـ می‌باشـد و ارتبـاطی به سوء اختیـار- یا اختیار- مکلّف نـدارد یعنی او نمی‌توانـد در آن واحـد، ضـدّین را طلب نمایـد بـه عبـارت دیگر: مولاـی حکیم ملتفت به تضادّ بین ازاله و صـلات نمی‌تواند آن دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۰

را در یـک لحظه، مـأمور به قرار دهـد. سوء اختیار و اختیاری بودن عصـیان مکلّف در موضوعی که مربوط به مولا هست، مـدخلیّتی

ندارد.

آیا مجرّد اینکه عصیان مکلّف، یک امر اختیاری هست، سبب می‌شود که طلب ضدّین را برای مولا تجویز نماید؟

خیر، طلب ضدّین با مقام حکمت و توجّه مولا، منافات دارد.

ب: پاسخ نقضی: اگر سوء اختیار- یا اختیار- مکلّف بتواند امر به ضدّین را تصحیح نماید پس مناسب و صحیح است که مولا از ابتدا، امر به ضدّین را در عرض واحد،- لکن معلّق بر امر اختیاری مکلّف- قرار دهد و مثلا چنین بگوید[۶۴۰]: اگر به فلان شهر، مسافرت کردی، جمع بین ضدّین بر تو واجب است، بدیهی است که مسافرت در اختیار شما هست مولا هم نمی‌گوید مسافرت برو یا اینکه سفر را ترک کن امّا می‌گوید اگر به اختیار خودت، مسافرت کردی بر تو واجب است، بین ضدّین جمع کنی.

سؤال: آیا جائز است که مولا چنان دستوری به‌عنوان جمع بین ضدّین- معلّق بر مسافرت اختیاری- صادر نماید یا نه؟

جواب: خیر، مسأله وجوب جمع بین ضدّین، مستحیل است گرچه معلّق بر امری باشد که در اختیار مکلّف هست به عبارت دیگر: چون معلّق علیه در اختیار مکلّف هست، سبب نمی‌شود که امر به ضدّین، تصحیح شود و همچنین به مجرّد اینکه امر به صلات، معلّق بر یک امر اختیاری هست باعث نمی‌شود که امر به ضدّین را تصحیح نماید و الا از اوّل باید مولا بتواند- بنا بر تعلیق بر یک امر اختیاری- جمع بین ضدّین را واجب کند، از نظر ملاکی که قائل به ترتّب، بیان می‌کند، هیچ فرقی بین آن مثال و بین «یجب علیک الجمع بین الضدّین ان سافرت ...» وجود ندارد

خلاصه بیان مصنّف در پاسخ قائلین به ترتّب: شما توهّم کردید که قرار دادن امر به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۶۱

إن قلت: فرق بین الاجتماع فی عرض واحد و الاجتماع کذلک، فإنّ الطّلب فی کل منهما فی الأول یطارد الآخر، بخلافه فی الثّانی، فإنّ الطّلب بغیر الأهمّ لا یطارد طلب الأهم، فإنّه یکون علی تقدیر عدم الإتیان بالأهمّ، فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر إتیانه، و عدم عصیان أمره [۱].

صلات در رتبه متأخّر از امر به ازاله، سبب می‌شود که استحاله و ملاک آن برطرف شود، درست است که رتبه امر به صلات، متأخّر از رتبه امر به ازاله هست امّا آیا امر به ازاله در رتبه امر به صلات به قوّت خود باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید ساقط شده، پاسخ ما این است که موجبی برای سقوط آن، تحقّق پیدا نکرده، عصیانی محقّق نشده و بنای بر معصیت هم که باعث سقوط امر نیست پس امر به ازاله در رتبه امر به صلات به فعلیّت خود، باقی هست و در نتیجه در صورت عصیان- به نحو شرط متأخّر- یا بنای بر معصیت، آن دو امر به فعلیّت خود، باقی هست یکی از آن دو، مکلّف را به اتیان صلات، دعوت می‌کند و دیگری او را فرمان به ازاله می‌دهد و صلات و ازاله هم متضاد و در آن واحد، غیر قابل اجتماع هستند پس چگونه امر به ضدّین به نحو ترتّب، تصوّر می‌شود؟

[۱]- اشکال: اگر طلب ضدّین در «عرض» واحد و در رتبه واحد، تحقّق پیدا کند، چون هیچ‌کدام نسبت به دیگری تقدّم و تأخّری ندارد لذا هریک از آن دو، عنوان طاردیّت پیدا می‌کند و هرکدام مکلّف را به طرف خود جلب و دیگری را طرد می‌کند و فرض مسئله هم این است که: مکلّف فقط یک قدرت دارد و آن را می‌تواند در طریق اتیان یکی از آن دو، صرف کند لذا عنوان «مطارده»، تحقّق پیدا می‌کند یعنی: این ضد، نسبت به دیگری طاردیّت دارد و ضدّ دوّم هم نسبت به ضدّ اوّل، طاردیّت دارد پس هر دو، متّصف به‌عنوان طاردیّت هستند.

ولی اگر طلب و امر به ضدّین به نحو ترتّب- «طولیّت»- باشد، یعنی رتبه‌های آن دو، متفاوت شود و مسأله تقدّم و تأخّر، مطرح گردد، در این صورت، امر مربوط به ضدّ[۶۴۱]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۲ ؛ ص۴۶۲

إيضاح الكفاية، ج‌۲، ص: ۴۶۲

قلت: ليت شعرى كيف لا- يطارده الأمر بغير الأهم؟ و هل يكون طرده له إلا من جهة فعليّته، و مضادّة متعلّقه له [للأهمّ؟ و المفروض فعليّته، و مضادّة متعلّقه له [۶۴۲] و عدم إرادة غير الأهمّ على تقدير الإتيان به ۶۴۳] لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحقّقه ۶۴۴]، على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التّقدير[۶۴۵]، مع ما هما[۶۴۶] عليه من المطاردة، من جهة المضادّة بين المتعلّقين [۱].

متأخّر، نسبت به امر اوّل، طاردیّت و مانعیتی ندارد و کانّ امر اوّل را تأیید نموده و به مکلّف می‌گوید در درجه اوّل باید قدرت خود را صرف امتثال امر اوّل کنی لکن اگر نسبت به امر اوّل، عصیان نمودی- یا بنای بر معصیت گذاشتی- لااقل، قدرت خود را در امتثال امر ثانی و متأخّر، صرف کن پس بنا بر مسأله ترتّب، امر به مهم- صلات- در برابر امر به اهم- ازاله- هیچ‌گونه طاردیّتی ندارد و رتبه‌اش از آن، متأخّر هست.

نتیجه: چرا شما مسأله ترتّب را با طلب ضدّین در عرض واحد، مقایسه می‌کنید؟

قیاس شما باطل است زیرا در موردی که آن دو امر- آن دو طلب- در عرض واحد باشند، طرفین، عنوان طاردیّت دارند امّا در فرض ترتّب، هیچ‌گونه، مطارده‌ای تحقّق ندارد.

[۱]- جواب: الف: در بحث فعلی- ترتّب- هم مطارده، تحقّق دارد و لذا باید ببینیم اگر بنا باشد امری نسبت به امر دیگر، طاردیّت پیدا کند، معنایش چیست؟

آیا معنای طاردیّت، بیش از این هست که این امر، فعلیّت پیدا کرده، متوجّه مکلّف

إيضاح الكفاية، ج‌۲، ص: ۴۶۳

مع أنّه يكفى الطّرد من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضّدّ، كما كان فى غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلا بمجال [۱].

شده و از او می‌خواهد که قدرتش را صرف انجام آن امر کند[۶۴۷].

اکنون بررسی کنیم که آیا در محلّ بحث- ترتّب- در آن مرتبه‌ای ۶۴۸] که گفتیم امتناع، تحقّق پیدا کرده، مطارده، تحقّق دارد یا نه؟

امر اوّل که فعلا ساقط نشده و فعلیّت آن به قوّت خود، باقی هست و مکلّف را به امتثال و موافقت خود، دعوت می‌کند. در این رتبه، امر ثانی هم، چون شرط و معلّق علیه آن، حاصل شده، فعلیّت پیدا کرده و مکلّف را به امتثال خود دعوت می‌کند و می‌گوید باید قدرت خود را صرف امتثال امر دوّم نمائی زیرا فعلا- امر دوّم، نقصانی ندارد و شرطش تحقّق پیدا کرده، واجب مشروط، وقتی شرطش حاصل شد، به واجب منجّز، مبدّل می‌گردد.

نتیجه: در رتبه امر ثانی، عنوان مطارده، تحقّق دارد یعنی: امر اوّل، مکلّف را به سوی خود می‌خواند و امر دوّم هم مکلّف را به امتثال خود، دعوت می‌کند و چون دو امر فعلی منجّز، تحقّق دارد، مطارده هم به قوّت خود باقی هست و اینکه شما- مستشکل- گفتید در بحث فعلی- ترتّب- مطارده‌ای وجود ندارد ولی در طلب ضدّین در عرض واحد، مطارده محقّق است، امر صحیحی نیست بلکه اینجا هم مطارده، ثابت است و در رتبه امر به مهم- صلات- مطارده به قوت خود باقی هست.

[۱]- ب: از شما می‌پذیریم که امر به مهم در برابر امر به اهم، طاردیّت ندارد و در نتیجه، مطارده محقّق نیست لکن این مطلب را نمی‌توانید، انکار نمائید که: امر به مهم، ضعیف هست و طاردیّت ندارد امّا امر به اهم که نسبت به مهم، طاردیّت دارد، امر به اهم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۶۴

إن قلت: فما الحیلة فیما وقع کذلک من طلب الضّدّین فی العرفیّات؟ [۱].

قلت: لا یخلو: إمّا أن یکون الأمر بغیر الأهمّ، بعد التّجاوز عن الأمر به و طلبه حقیقة [۲].

در رتبه امر به مهم، مکلّف را به امتثال خود، دعوت می‌کند[۶۴۹]. و طاردیّت از یک طرف- درعین‌حال که مطارده، تحقّق پیدا نمی‌کند- کفایت بر استحاله می‌کند[۶۵۰] و چگونه مولای حکیم می‌تواند در آن واحد، دو امر، صادر کند که یکی از آن‌ها کوبنده و طارد امر دیگر باشد؟

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- مسأله ترتّب را به نحوی که ما بیان کردیم، نپذیرفتید و از جنبه عقلی با آن موافقت ننمودید امّا: «ادل دلیل علی امکان الشّیء، وقوع الشّیء»، یعنی وقتی به عرفیّات و اوامر بین (موالی و عبید)، (پدران و فرزندان)، مراجعه کنیم، مشخّص می‌شود که بین آن‌ها اوامر فراوانی به نحو طولیّت، وجود دارد مثلا مولا یا پدری به عبد یا فرزندش دستور می‌دهد که: در درجه اوّل، فلان عمل را انجام بده امّا اگر سهل‌انگاری و مخالفت نمودی در رتبه بعد، فلان عمل را باید انجام دهی شما آن مسأله متداول و عرفی را چگونه حل می‌کنید؟

[۲]- جواب: الف: ممکن است بگوئیم: بعد از آنکه عبد با امر اوّل- امر به اهم- مخالفت نمود- یا بنای بر مخالفت داشت- مولا «حقیقتا» از آن امر، صرف‌نظر می‌کند و چنین نیست که او در رتبه دوّم- امر به مهم- دو امر داشته باشد به عبارت دیگر: مولا در درجه اوّل، امر خود را به واجب اهم متوجّه می‌نماید لکن اگر عصیان ۶۵۱] یا بنای بر معصیت، تحقّق پیدا کرد، در رتبه دوّم اصلا امر اوّل، تحقّق ندارد و علّت نبودنش این است که مولا حقیقتا از آن امر، صرف‌نظر نموده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۶۵

و إما أن یکون الأمر به إرشادا إلی محبوبیّته و بقائه علی ما هو علیه من المصلحة و الغرض لو لا المزاحمة، و أن الإتیان به یوجب استحقاق المثوبة فیذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة علی مخالفة الأمر بالأهمّ، لا أنّه أمر مولویّ فعلیّ کالأمر به، فافهم و تأمّل جیّدا [۱].

سؤال: آیا اگر مولا از امر اوّل صرف‌نظر کرد، در رتبه امر دوّم، دو امر، جمع شده؟

خیر، مولا از امر دوّم صرف‌نظر کرده لکن شما- قائلین به ترتّب- در صدد هستید که در رتبه امر دوّم و در آن واحد، دو امر، اجتماع نماید لکن به کیفیّتی که ما- نسبت به اوامر عرفیّه- بیان کردیم، بیش از یک امر، وجود ندارد. در رتبه امر به اهم فقط امر به اهم محقّق است و در رتبه امر به مهم، امری نسبت به اهم مطرح نیست زیرا مولا از آن، صرف‌نظر نموده.

سؤال: چرا مصنّف رحمه اللّه چنان توجیهی نمودند؟

جواب: اگر مطلبی استحاله عقلی داشت لکن دیدیم آن مطلب در عرف، وجود دارد، باید آن را به نحوی توجیه کنیم که با استحاله عقلی، منافات نداشته باشد و محال عقلی در عرف، واقع نشود.

[۱]- ب: شما- قائلین به ترتّب- در صدد هستید که در رتبه امر به مهم- صلات-، دو امر مولوی ترتیب دهید و بگوئید: همان‌طور که امر به ازاله- اهم- به نحو مولویّت، باقی هست امر به صلات هم در هنگام معصیت امر به ازاله به نحو مولویّت، تحقّق دارد به عبارت دیگر: شما مدّعی اجتماع امرین مولویین هستید، ممکن است ما چنین بگوئیم که:

آن دو امری که در عرفیّات، تحقّق دارد، احدهما مولوی و دیگری ارشادی هست یعنی امر به اهم، مولوی هست و مولاـ در درجه اوّل، آن را می‌طلبد و استحقاق عقوبت هم بر مخالفت آن، مترتّب می‌شود لکن امر دوّم، ارشادی هست.

مولا- از باب فرض و مثال- به نحو امر مولوی می‌گوید: «یجب علیک الازالـۀ»، لکن اگر عصیان کردی یا بنای بر معصیت داری، لااقل، امر دوّم- مهم- را اتیان کن زیرا آن‌هم

إیضاح الکفایۀ، ج۲، ص: ۴۶۶

ثمّ إنّه لا أظنّ أن یلتزم القائل بالتّرتّب، بما هو لازمه من الاستحقاق فی صورۀ مخالفۀ الأمرین لعقوبتین، ضرورۀ قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد، و لذا کان سیّدنا الأستاذ قدّس سرّه لا یلتزم به- علی ما هو ببالی- و کنّا نورد به علی التّرتّب، و کان بصدد تصحیحه [۱].

دارای محبوبیّت و مقربیّت ذاتیّه ۶۵۲] هست، واجد همان مصلحت ۶۵۳]، غرض ۶۵۴] و ملاک امر می‌باشد.

بدیهی است مولا که امر مولوی نسبت به صلات ندارد[۶۵۵] بلکه می‌گوید شما که نسبت به امر به ازاله عصیان می‌کنید، بهتر است برای تخفیف عقوبت، لااقل صلات را اتیان نمائید و گمان نکنید که نماز، مبغوضیّت دارد بلکه دارای مصلحت هست گرچه نمی‌توان نسبت به آن- بالفعل-، امر مولوی متوجّه نمود زیرا مستلزم اجتماع طلب ضدّین در آن واحد هست.

خلاصه: اگر شما- قائلین به ترتّب- از طریق وقوع چنان اوامری در عرف بر ما اعتراض کنید، پاسخ شما همان است که مفصّلا بیان کردیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند، فعلا خودشان در صدد القاء اشکال بر قول به ترتّب هستند که:

شما می‌گوئید اجتماع امرین در آن واحد به نحو ترتّب، مانعی ندارد لکن سؤال ما این است که: اگر مکلّف در زمانی که فقط می‌توانست با یکی از آن دو امر، موافقت کند لکن نسبت به آن دو، مخالفت نمود[۶۵۶]، آیا استحقاق دو عقوبت، پیدا می‌کند یا اینکه مستحق

إیضاح الکفایۀ، ج۲، ص: ۴۶۷

فقد ظهر أنّه لا وجه لصحّۀ العبادۀ، مع مضادّتها لما هو أهمّ منها، إلا ملاک الأمر [۱].

عقوبت واحده هست؟

الف: اگر بگوئید استحقاق یک عقوبت دارد، اشکال ما این است که: شما که گفتید در «ترتّب»، دو امر مطرح است چرا مخالفت با دو امر، موجب یک استحقاق عقوبت شود؟

ب: اگر بگوئید مکلّف، مستحق دو عقوبت هست، اشکال ما این است که نمی‌توان به آن، ملتزم شد زیرا در یک زمان، فرضا نیم ساعت وقتی را که مکلّف فقط می‌تواند صرف اتیان یکی از آن دو ضد نماید و قادر نیست که در آن زمان، ضدّین را اتیان نماید لکن از قدرت خود استفاده نکرد و هر دو ضد را ترک نمود، مستحق دو عقوبت شود و آیا کسی می‌تواند به آن، ملتزم شود؟

سیّدنا الاستاد[۶۵۷] هم قائل به ترتّب بودند، ما اشکال مذکور را بر ایشان داشتیم لکن ایشان در صدد تصحیح آن- یعنی ترتّب- بودند.

خلاصه: یکی از اشکالات قول به ترتّب، این است که استحقاق عقوبت واحده با ترتّب، سازگار نیست و استحقاق عقوبتین را هم قائلین به ترتّب نمی‌توانند، ملتزم شوند.

[۱]- تذکّر: هدف قائلین به ترتّب، این بود که پاسخ شیخ بهائی رحمه اللّه را بیان کنند زیرا ایشان فرمودند: بنا بر عدم اقتضا، چون

عبادت، فاقد امر هست پس باطل می‌باشد لکن قائلین به ترتّب فرمودند: آن عبادت، درعین‌حال که مضادّ با واجب اهمّی هست، ولی به نحو طولیّت- ترتّب- دارای امر و صحیح است لکن مصنّف رحمه اللّه بیان آن‌ها را نپذیرفتند و

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۶۸

نعم فیما إذا کانت موسّعة، و کانت مزاحمة بالأهم فی بعض الوقت، لا فی تمامه، یمکن أن یقال: إنّه حیث کان الأمر بها علی حاله، و إن صارت مضیّقة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، أمکن أن یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر، فإنّه و إن کان خارجا عن تحتها بما هی مأمور بها، إلاـ أنّه لما کان وافیا بغرضها کالباقی تحتها، کان عقلا مثله فی الإتیان به فی مقام الامتثال، و الإتیان به بداعی ذاک الأمر، بلا تفاوت فی نظره بینهما أصلا. و دعوی أنّ الأمر لا یکاد یدعو إلا إلی ما هو من أفراد الطّبیعة المأمور بها، و ما زوحم منها بالأهم، و إن کان من أفراد الطّبیعة، لکنّه لیس من أفرادها بما هی مأمور بها، فاسدة، فإنّه إنّما یوجب ذلک، إذا کان خروجه عنها بما هی کذلک تخصیصا لا مزاحمة، فإنّه معها و إن کان لا یعمّها الطّبیعة المأمور بها، إلا أنه لیس لقصور فیه، بل لعدم إمکان تعلّق الأمر بما یعمّه عقلا، و علی کلّ حال، فالعقل لا یری تفاوتا فی مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها، بین هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا. هذا علی القول بکون الأوامر متعلّقة بالطّبائع [۱].

خودشان جواب مستقلّی را ذکر کرده ۶۵۸] و فرمودند: آن عبادت، صحیح است و فعلا هم در عبارت مذکور- «فقد ظهر انّه لا وجه لصحّة العبادة ...»- همان پاسخ قبلی خود را تکرار و تأکید می‌نمایند که:

صحّت عبادت، نیاز به امر ندارد و همان ملاک امر که عبارت از محبوبیّت، رجحان و مصلحت باشد، برای صحّت عبادت، کافی هست.

[۱]- در یک صورت می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون اینکه مسأله «ترتّب» و «ملاک امر» مطرح باشد.

بیان ذلک: فرض کنید عبادتی ۶۵۹] که با واجب اهم، مزاحم هست، موسّع و تزاحمش با آن، در یک قسمت از آن‌وقت موسّع باشد- نه در تمام وقت- در این صورت می‌توان

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۶۹

عبادت مذکور را به داعی امر، اتیان نمود بدون اینکه مسأله ترتّب یا ملاک امر- مصلحت و محبوبیّت- مطرح باشد مانند مزاحمت صلات با ازاله، به این نحو که:

مثلا شخصی دو ساعت، بعد از زوال، وارد مسجد و متوجّه شد که آنجا متنجّس شده و سه ساعت، وقت برای اتیان نماز ظهر، باقی مانده و فرضا ازاله نجاست هم در تمام وقت صلات با آن، مزاحمت ندارد[۶۶۰]، حال اگر او ازاله نجاست را ترک کند، می‌تواند نمازش را به داعی امر، اتیان نماید بدون اینکه مسأله ملاک امر یا ترتّب، مطرح باشد.

خلاصه: با حفظ این دو جهت- که: صلات، یک واجب موسّع هست و مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت هست نه تمام وقت- مکلّفی که در وقت موسّع، به آلودگی مسجد، توجّه و ازاله را ترک و اشتغال به صلات پیدا می‌کند، می‌تواند نمازش را با قصد قربت- به معنی داعی امر- اتیان نماید و نکته‌اش این است که:

توضیح ذلک: آن فرد[۶۶۱] از نماز که در خارج، اتیان می‌شود از دائره طبیعت مأمور به، خارج است زیرا دائره طبیعت صلات مأمور به، شامل آن فرد نمی‌شود و لذا نمی‌توان گفت آن صلات از افراد طبیعت مأمور به هست و آیه شریفه: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ ...»، شامل آن فرد مزاحم با ازاله نمی‌شود لکن نکته کلام و بیان ما این است که:

آن نمازی که فرد طبیعت مأمور به نیست و از دائره طبیعت مأمور به، خارج شده، خروجش به نحو تخصیص- نداشتن ملاک- نیست ۶۶۲] بلکه خروجش به علّت ابتلاء به تضادّ با یک واجب اهم می‌باشد به عبارت دیگر: خروجش به‌عنوان مزاحمت هست و اگر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷۰

چنین شد، معنایش این است که ملاک، مصلحت و تمام خصوصیّاتی که در سائر افراد طبیعت، تحقّق دارد در آن فرد هم موجود است و اگر ملاک، محقّق شد، چه مانعی دارد که مکلّف، صلات را به داعی امر متعلّق به طبیعت، اتیان کند زیرا امر به صلات از عهده مکلّف، ساقط نشده بلکه نماز، یک واجب موسّع هست ولی به علّت مزاحمت با ازاله، مقداری مضیّق شده- امر به صلات به اعتبار اینکه واجب، موسّع هست، باقی می‌باشد- بنابراین: امر به صلات، مسلّما برعهده آن مکلّف هست و درعین‌حال، آن فرد از صلات را که به جای ازاله، انتخاب می‌کند، فاقد ملاک و مناط نیست و همین‌که فاقد ملاک نشد، از نظر عقل، مانعی ندارد که همان فرد مزاحم با ازاله را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلات، اتیان نماید.

آیا از نظر عقل، بین آن فرد مزاحم با ازاله و سائر افراد صلات که مزاحمت با ازاله ندارند، فرقی هست و آیا لازم است که نفس آن فرد- بالخصوص- مأمور به باشد؟

خیر، لزومی ندارد، بلکه امری متوجّه مکلّف شده و او در مقام امتثال، فردی از صلات را اتیان می‌کند که هیچ نقصانی از نظر مناط و ملاک با سائر افراد ندارد- بدون اینکه مسأله ترتّب و اختلاف رتبه، مطرح باشد.

خلاصه: آن فرد از صلات، دارای ملاک هست و امر متعلّق به نماز هم چون واجب، موسّع هست، معنا ندارد که از عهده مکلّف، ساقط شود، فقط دائره طبیعت، مقداری به این نحو، مضیّق شده که: مثلا وقت صلات کسانی که نمازشان با ازاله، مزاحمت ندارد، پنج ساعت هست ولی وقت موسّع صلات کسانی که نمازشان با تطهیر مسجد، تزاحم دارد، چهار ساعت هست.

نتیجه: اتیان آن فرد از صلات به داعی امر متعلّق به طبیعت، هیچ مانعی ندارد لذا در فرض مذکور می‌توان با نظر شیخ بهائی رحمه اللّه موافقت نمود و به ایشان گفت:

شما که می‌گوئید عبادت را باید به داعی امر، اتیان نمود، ما در فرض مذکور، داعی امر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷۱

و أمّا بناء على تعلّقها بالأفراد فكذلك، و إن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمّل [۱].

برای شما، تصوّر و تصحیح نمودیم بدون اینکه مسأله ترتّب و طولیّت، مطرح باشد.

تذکّر: اگر احکام، تعلّق به طبایع ۶۶۳]، پیدا کنند، بیان مصنّف رحمه اللّه بسیار واضح و بدیهی است- و اصلا «فرد»، مأمور به نیست خواه با ازاله، مزاحم باشد یا نباشد- زیرا امر، متعلّق به طبیعت هست و آن امر از عهده مکلّف، ساقط نشده و آن صلات واجب موسّع، درعین حال که یک فردش مزاحمت با ازاله دارد امّا چنین نیست که مکلّف، تکلیفی به نماز و واجب موسع نداشته باشد بلکه «امر»، وجود دارد و در آن فرد، ملاک امر هم هست لذا مانعی ندارد که مکلّف، آن فرد از صلات را به داعی امر متعلّق به طبیعت، اتیان کند.

[۱]- امّا اگر کسی بگوید اوامر، متعلّق به افراد هست- نه طبایع- طبق مبنای مذکور هم می‌توان مشکل را حل نمود، گرچه مسئله، مقداری مخفی و پوشیده هست.

بیان ذلک: در فرض مزبور که اوامر به افراد، متعلق هست، آن فرد از صلات که با ازاله، مزاحم هست فاقد امر می‌باشد و سائر افراد، مأمور به هستند لکن علّت نداشتن امر، عدم مقتضی و نبودن ملاک نیست بلکه به خاطر وجود مانع هست و الا آن فرد مزاحم با سائر افراد صلات- از نظر محبوبیّت، مقربیّت و معراجیّت- هیچ فرقی ندارد لذا مانعی هم ندارد که مکلّف، همان فرد مزاحم را به داعی امر متعلّق به سائر افراد، اتیان کند گرچه نفس آن فرد، مأمور به نیست.

خلاصه: عقلا مانعی ندارد که مکلّف، آن فرد خارج از دائره مأمور به را به داعی امر متعلّق به سائر افراد، اتیان کند زیرا تمام ملاکی

که در سائر افراد صلات هست، در آن فرد هم تحقّق دارد و نیازی به تصویر مسأله «ترتّب» نیست و همان کلام شیخ بهائی رحمه اللّه- که فرمودند عبادت، نیاز به امر دارد- را تصحیح می‌کنیم و می‌گوئیم: می‌توان در آن فرض، عبادت را به داعی امرش اتیان نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۷۲

ثمّ لا یخفی أنّه بناء علی إمکان التّرتّب و صحّته، لا بدّ من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دلیل آخر علیه، و ذلک لوضوح أنّ المزاحمهٔ علی صحّهٔ التّرتّب لا تقتضی عقلا إلا امتناع الاجتماع فی عرض واحد، لا کذلک، فلو قیل بلزوم الأمر فی صحّهٔ العبادهٔ، و لم یکن فی الملاک کفایهٔ، کانت العبادهٔ مع ترک الأهمّ صحیحهٔ لثبوت الأمر بها فی هذا الحال، کما إذا لم تکن هناک مضادّهٔ [۱].

تذکّر: اینکه گفتیم می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون اینکه مسأله ترتّب، مطرح باشد با حفظ و رعایت دو جهت بود: ۱- صلات- ضدّ عبادی- واجب موسّع بود. ۲- مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت صلات بود نه در تمام وقت.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه نکته‌ای را به منظور تتمیم و تکمیل بحث ترتّب، ذکر کرده‌اند که:

اگر فرضا با قائلین به ترتّب، مماشات کردیم، آن را پذیرفتیم و از استحاله عقلی، صرف‌نظر نمودیم، آیا ترتّب فقط یک تصویر عقلی هست که در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد؟

اگر شما ترتّب را تصویر نموده و آن را پذیرفتید، همان تصویرش مساوق با وقوعش- در خارج- هست زیرا خارجا ادلّه، نسبت به ضدّین، دلالت بر ثبوت امر می‌کند فرضا «ازل النّجاسهٔ عن المسجد»، دالّ بر امر به ازاله هست و «أَقِیمُوا الصَّلاهَ»*، دلالت بر امر به اقامه نماز می‌کند پس ادلّه، دالّ بر ثبوت امرین هست. حال اگر ما ترتّب را انکار نمائیم و بگوئیم اجتماع طلبین هم در عرض واحد، محال است و هم به نحو طولیّت، استحاله دارد باید در ظاهر ادلّه، تصرّف نمائیم و بگوئیم اجتماع طلب ضدّین در آن واحد، غیرممکن است امّا اگر کسی ترتّب را قبول، تصویر و تصحیح نمود، او به ظاهر ادلّه، عمل می‌کند و لازم نیست در ظاهر ادلّه، تصرّف نماید بلکه ظاهر ادلّه- که بقاء و ثبوت امرین هست- را اخذ می‌نماید.

خلاصه: قائلین به ترتّب در مقام اثبات، مشکلی ندارد و ظاهر ادلّه را اخذ می‌نمایند ولی ما که منکر ترتّب هستیم در امرین، تصرّف می‌نمائیم و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۷۳

فصل

لا یجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلی أکثر مخالفینا، ضرورهٔ أنّه لا یکاد یکون الشّیء مع عدم علّته، کما هو المفروض هاهنا، فإنّ الشّرط من أجزائها، و انحلال المرکّب بانحلال بعض أجزائه ممّا لا یخفی [۱].

[فصل ششم امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است

[۱]- عنوان یکی از مباحث اصولی، این است که: «هل یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا»؟

سؤال: مرجع ضمیر در کلمه «شرطه» چیست؟

جواب: چون در عنوان مذکور، بحثی از مأمور به نشده پس به حسب ظاهر، مرجع آن، کلمه «امر» می‌باشد- نه مأمور به ۶۶۴]- و معنای عبارت مذکور، این است که: آیا اگر امرکننده‌ای بداند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز و ممکن هست که امر نماید یا ممکن نیست؟

مثلا قـدرت بر انجام مأمور به، شـرط نفس امر هست- نه مأمور به ۶۶۵]- حال اگر مولائی می‌دانـد که شـرط امر، تحقق ندارد، جائز است که امر نماید یا نه؟

اکثر علمای عامّه به حسب ظاهر گفته‌اند مانعی برای «امر» وجود ندارد لکن اصولیّین از شیعه، قائل به عدم جواز شده‌اند.

بعد از مشخّص شدن محلّ نزاع، بدیهی است که نیازی به اقامه دلیل برآن نیست زیرا اگر چیزی شرط امر بود و فرض کردید که آن شرط، تحقّق نـدارد، پرواضـح است که مشـروط بـدون شـرطش تحقّق پیـدا نمی‌کنـد به عبارت دیگر: بایـد شـرائط، موجود و موانع، مفقود باشد تا علّت تامّه، تحقّق پیدا کند حتّی اگر یک شرط هم حاصل نشود،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۴

و کون الجواز فی العنوان بمعنی الإمکان الذّاتی بعید عن محلّ الخلاف بین الأعلام [۱].

علّت تامّه موجود نمی‌شود و قهرا معلول هم محقق نمی‌شود.

خلاصه: طبق ظاهر عنوان محلّ بحث، دلیل بر عدم جواز امر آمر، بدون شرطش بدیهی است.

[۱]- سؤال: آیا عامّه- که قائل به جواز امر آمر با علم به انتفاء شرطش شده‌اند- نمی‌دانستند که معلول با نبودن بعضی از اجزاء علّت، تحقّق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر:

آیا آنها می‌گویند مشروط، بدون شرط هم تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: نسبت به کلام آنها دو توجیه، ذکر می‌کنیم:

الف: مقـدمه: کلمه «یجوز» که در محـلّ بحث، عنوان شـده به‌معنـای «یمکن» می‌باشـد، جواز و امکـان هم، دارای یـک معنا هسـتند. اکنون باید ببینیم مقصود از جواز و امکان، کدام‌یک از اقسام امکان هست: «الامکان علی قسمین امکان ذاتی و امکان وقوعی.»

امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتی و امکان وقوعی در برابر استحاله وقوعی هست.

معنای امکان ذاتی، این است که شیء به حسب ذات با قطع‌نظر از وقوع و عدم وقوعش در خارج، امکان دارد گرچه خارجا به علّتی موجود نشود لکن ذاتا «ممکن» هست امّا امکان وقوعی، این است که: وقوع شـیء، علاوه بر اینکه امکان ذاتی دارد، هیـچ‌گونه تالی فاسـدی نـدارد پس رتبه امکان وقوعی از امکان ذاتی، متأخّر هست، ابتدا باید بحث کنیم که آیا فلان شـیء، امکان ذاتی دارد یا نه، بعد از آنکه امکان ذاتی آن، مسلّم شد، باید بررسی کنیم که امکان وقوعی هم دارد یا نه و الا اگر چیزی استحاله ذاتی داشته باشد، نوبت به بحث امکان وقوعی نمی‌رسد.

کسی که در صـدد توجیه کلام مخالفین- عامّه- هست چنین می‌گویـد: مقصود از کلمه جواز در محلّ بحث، امکان وقوعی نیسـت زیرا اگر چنان باشد، معنایش این است که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۵

نعم لو کـان المراد من لفـظ الأـمر، الأـمر ببعض مراتبه، و من الضّـمیر الرّاجع إلیه بعض مراتبه الأخر، بإن یکون النّزاع فی أنّ أمر الآمر یجوز إنشاؤه [انشاء] مع علمه بانتفاء شـرطه، بمرتبـة فعلیته. و بعبارة أخری: کان النّزاع فی جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلی المرتبة الفعلیّة لعدم شـرطه، لکان جائزا، و فی وقوعه فی الشّـرعیّات و العرفیّات غنی و کفایة، و لا تحتاج معه إلی مزید بیان أو مئونة برهان. و قد عرفت سابقا أنّ داعی إنشاء الطّلب، لا ینحصر بالبعث و التّحریک جدّا حقیقة، بل قد یکون صوریّا امتحانا، و ربما یکون غیر ذلک [۱].

مخـالفین می‌گوینـد: تحقّق و وجود معلول بـدون علّت، مانعی نـدارد، مشـروط، بـدون شـرط می‌توانـد تحقّق پیـدا کنـد. عامّه گرچه

مخالف ما هستند امّا چنان کلام واضح‌الفسادی ندارند لذا می‌گوئیم مقصود از «امکان»، امکان ذاتی هست یعنی: آیا امر آمر با علم به انتفاء شرطش ذاتا ممکن است یا مستحیل و منافاتی ندارد که ذاتا ممکن باشد امّا وقوعا و خارجا محال باشد چون‌که وقوع معلول، بدون علّت، ممتنع است به عبارت دیگر: استحاله مذکور، استحاله وقوعیّه هست و منافاتی ندارد که شیء دارای امکان ذاتی لکن وقوعش مستحیل باشد.

خلاصه: مقصود از جواز و امکان در محلّ بحث، امکان ذاتی هست تا اینکه منافاتی با استحاله وقوعی نداشته باشد.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: بعید است که اصولیّین درباره امکان ذاتی آن، بحث کنند و اصلا بحث از امکان ذاتی، ارتباطی به علم اصول ندارد. آری بحث‌های فلسفی به منظور کشف واقعیّات و حقائق است لذا در آنجا بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، استحاله ذاتی دارد یا نه امّا مباحث اصولی، جنبه مقدّمی دارد و اصولیین درصدد هستند که از آن‌ها خارجا استفاده کنند به عبارت دیگر: علمای علم اصول در مرتبه وقوع، بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، ممکن است در خارج، واقع شود یا نه؟

[۱]- ب: مصنّف رحمه اللّه توجیهی برای کلام عامّه- مخالفین- بیان کرده که مورد قبول

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۶

خودشان هم هست و در نتیجه می‌توان به آن طریق، بین طرفین، تصالح، ایجاد نمود. که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدّمه: «امر» همان حکم مولا- و صیغه افعل هست که از ناحیه او صادر می‌شود لکن دارای مراتبی هست و فعلا دو مرتبه از آن، شاهد و مورد بحث ما هست.

۱- مرتبه انشا[۶۶۶] ۲- مرتبه فعلیّت ۶۶۷].

مرتبه انشا، همان مرحله قانون‌گذاری می‌باشد و مرتبه فعلیّت، همان مرحله‌ای هست که حکم الهی به مرحله اجرا درمی‌آید.

اکنون در عنوان بحث- هل یجوز امر الآمر ...- به این نحو، تصرّف می‌نمائیم که: ضمیر موجود در کلمه «شرطه» را به نفس امر، برمی‌گردانیم لکن بین مرجع ضمیر و نفس ضمیر از نظر مرتبه حکم، تفکیک قائل شده- از صنعت استخدام، استفاده می‌کنیم- و عنوان بحث را چنین بیان و مطرح می‌نمائیم که: «هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعدم وجود شرط فعلیّته ام لا؟».

به عبارت دیگر: حکم در هر مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه، شرائط خاصّی دارد مثلا مرتبه فعلیّت، دارای شرائطی هست که در مقام انشا، آن شرائط اعتبار ندارد. مثلا قدرت

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۷

مکلّف بر انجام مأمور به از شرائط مرحله انشا و قانون‌گذاری نیست بلکه شرط عمل به قانون و اجرای حکم الهی هست به نحوی که اگر مکلّفی قدرت بر انجام آن نداشته باشد، قانون الهی درباره او، فعلیّت پیدا نمی‌کند و به مرحله عمل نمی‌رسد.

با توجّه به توجیه و بیان مذکور، صورت مسئله، چنین می‌شود: مولائی که می‌داند مکلّف، قدرت بر انجام مأمور به ندارد و به خاطر نداشتن قدرت، تکلیف او و درباره مکلّف، فعلیّت پیدا نمی‌کند، آیا می‌تواند قانون و حکم را جعل نماید یا نمی‌تواند به عبارت دیگر: آیا او می‌تواند حکم انشائی جعل نماید یا نه؟ به عبارت واضح‌تر: آیا قانون‌گذار و آمری که می‌داند قانونش به علّت فقدان بعضی از شرائط به مرحله فعلیّت نمی‌رسد، نفس جعل حکم و قانون از ناحیه او، غلط و غیر جائز است یا اینکه مانعی برای جعل قانون، وجود ندارد؟

با توجّه به توجیه اخیر، ما هم مانند مخالفین- عامّه- می‌گوئیم: درعین‌حال که مولا می‌داند حکمش به مرحله فعلیّت نمی‌رسد، مانعی برای جعل قانون و حکم انشائی، وجود ندارد و علّت جوازش همان نکته‌ای است که ابتدای بحث اوامر بیان کرده و گفتیم: همیشه داعی مولا- از صدور امر، بعث و تحریک مکلّف، نسبت به انجام مأمور به نیست بلکه دواعی دیگری هم مطرح است از

جمله، امتحان، تعجیز و تسخیر[۶۶۸].

همان‌طور که در موارد مذکور، داعی مولا، بعث و تحریک مکلّف و تحقّق مأمور به نیست و درعین‌حال، او امر[۶۶۹] می‌کند، در محلّ بحث هم ممکن است مولا غرضی داشته باشد که او را به جعل قانون برمی‌انگیزد، بدون اینکه هدفش اجرای قانون و عمل به آن حکم باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۸

و منع کونه امرا إذا لم یکن بداعی البعث جدّا واقعا، و إن کان فی محلّه، إلا أنّ إطلاق الأمر علیه، إذا کانت هناک قرینة علی أنّه بداع آخر غیر البعث توسّعا، ممّا لا بأس به أصلا، کما لا یخفی و قد ظهر بذلک حال ما ذکره الأعلام فی المقام من النّقض و الإبرام، و ربما یقع به التّصالح بین الجانبین و یرتفع النّزاع من البین، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- اشکال: اوامر امتحانی- و امثال آنکه داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلّف نیست- حقیقتا، «امر» نمی‌باشند.

جواب: ما هم قبول داریم که نسبت به اوامر مذکور حقیقتا «امر»، اطلاق نمی‌شود لکن به واسطه قرینه- مجازا- می‌توان کلمه امر را بر آن‌ها اطلاق نمود.

با توجه به توجیه اخیر، بین طرفین به این نحو، تصالح می‌شود: کسانی که قائل به عدم جواز هستند، ضمیر و مرجع آن را در یک‌مرتبه، فرض و چنین بحث می‌کنند:

آیا امر آمر در مرحله انشا با علم به انتفاء شرط- در همان مرحله انشا- جائز است یا نه؟

قائلین به جواز هم با عنایت به اختلاف مراتب حکم بحث نموده و می‌گویند: «هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعدم وجود شرط فعلیّته أم لا؟»

در نتیجه، محلّ نزاع، مورد قبول هر دو گروه هست یعنی: آنچه را که قائلین به عدم جواز قبول دارند، مورد قبول گروه دیگر هست و آنچه را که قائلین به جواز پذیرفته‌اند، قائلین به عدم جواز هم قبول دارند.

قوله: «فتأمّل ۶۷۰] جیدا.»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۹

فصل

الحقّ أنّ الأوامر و النّواهی تکون متعلّقة بالطّبائع دون الأفراد، و لا یخفی أنّ المراد أنّ متعلّق الطّلب فی الأوامر هو صرف الإیجاد، کما أنّ متعلّقه فی النّواهی هو محض التّرک، و متعلقیهما[۶۷۱] هو نفس الطبیعة المحدودة بحدود و المقیّدة بقیود، تکون بها موافقة للغرض و المقصود، من دون تعلّق غرض بإحدی الخصوصیّات اللازمة للوجودات، بحیث لو کان الانفکاک عنها بأسرها ممکنا، لما کان ذلک مما یضرّ بالمقصود أصلا، کما هو الحال فی القضیّة الطّبیعیّة فی غیر الأحکام، بل فی المحصورة، علی ما حقّق فی غیر المقام.

و فی مراجعة الوجدان للإنسان غنی و کفایة عن إقامة البرهان علی ذلک، حیث یری إذا راجعه أنه لا غرض له فی مطلوباته إلا نفس الطّبائع، و لا نظر له إلا إلیها من دون نظر إلی خصوصیّاتها الخارجیّة، و عوارضها العینیّة، و انّ نفس وجودها السّعیّ ۶۷۲] بما هو وجودها تمام المطلوب، و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفک فی الخارج عن الخصوصیّة [۱].

[فصل هفتم آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا افراد

[۱]- سؤال: آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا به افراد[۶۷۳] به عبارت دیگر: آیا وقتی مولا می‌فرماید: «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»*، امر و طلب او به طبیعت صلات متعلّق می‌شود یا به افراد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۰

جواب: احتمالاتی در آن مطرح است لذا ابتدا باید به بیان احتمالات ۶۷۴] بپردازیم تا اینکه مشخّص شود، کدام‌یک از آن‌ها صحیح است.

احتمال اوّل ۶۷۵]: طلب مولا به ایجاد طبیعت، متعلق می‌شود[۶۷۶] مثلا مولا از عبـد خود طلب می کند، آن مأمور به- و آن طبیعت- را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد نماید.

بـدیهی است که اگر بنا باشـد طبیعتی در خارج، وجود پیـدا کند، خصوصـیّات فردیّه‌ای، همراه آن هست، اکنون سؤال ما این اسـت که:

آیـا آن ویژگی‌هـای فردیّه هم در دائره طلب هست یـا اینکه اصـل ایجـاد طبیعت، مطلوب مولاـ می‌باشـد به عبارت دیگر: آیا اصل و ایجاد طبیعت صلات مطلوب مولا هست یا اینکه صلات با خصوصیّات فردیّه، مطلوبیّت دارد؟

حق، این است که: اوامر و نواهی مولاـ به ایجـاد و ترک طـبیعت- بـدون مـدخلیّت مشـخّصات فردیّه- متعلّق می‌شود و شاهـدش این است که:

اگر به وجدان، مراجعه کنید، مشخّص می‌شود که مثلا وقتی مولا می‌فرماید:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۱

«أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»*[۶۷۷]، مطلوب او ایجـاد طبیعت و ماهیّتی هست که ناهی از فحشا و منکر است امّا آن طبیعت، همراه خصوصـیّات- زمانی، مکانی و امثال آن دو- هست که دخالتی در «نهی از فحشا» و «معراجیّت» ندارد لذا وجهی ندارد که آن خصوصیّات در دائره طلب باشد و در مطلوب مولا مدخلیّت داشته باشد.

خلاـصه: مطلوب آمر، اعمّ از آمر شـرعی، عرفی و عقلاـئی، همـان ایجـاد طبیعت است که در ضـمن تمام افراد به نحو وسـیع، تحقّق دارد.

قوله: «کما هو الحال فی القضیّهٔ الطبیعیّهٔ فی غیر الاحکام ۶۷۸] بل فی المحصورهٔ[۶۷۹] ....»

بـاب اوامر و نواهیماننـد قضایـای طـبیعیّه هست یعنی: موضوع قضایـای طبیعیّه- در غیر بـاب احکـام شـرعیّه- وجود و نفس طبیعت می‌باشد و خصوصیّات مصادیق، هیچ‌گونه مدخلیّتی در آن ندارد.

بلکه در قضایـای محصوره- ماننـد کـل انسـان ضاحـک یـا کل انسان متعجّب- درعین‌حال که ظاهر کلمه «کل» این است که نظر بر افراد دارد لکن تحقیق مطلب، این

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۲

فانقدح بذلک ۶۸۰] أنّ المراد بتعلّق الأـوامر بالطّبائع دون الأفراد، انّها بوجودها السّـعیّ بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود، متعلّقهٔ للطّلب، لاـ أنّها بما هی هی کانت متعلّقـهٔ له، کما ربما یتوهّم، فإنها کـذلک لیست إلا هی، نعم هی کـذلک تکون متعلّقـهٔ للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم [۱].

است که قضایـای مـذکور هم به وجودات متکثّر نـاظر است نه، به افراد با خصوصـیات فردیّه، و معنای جمله: «کل انسان کـذا»، «کل وجود من وجودات الانسان» هست نه، کل فرد من افراد الانسان که علاوه بر وجود، خصوصیّات فردیّه هم همراهش باشد.

نتیجه: در قضایای طبیعیّه ۶۸۱] و محصوره، نظر به وجودات هست در باب اوامر[۶۸۲]- در احکام شرعیّه- هم به همان کیفیّت است،

در اوامر و نواهی عرفی و عقلائی هم به همان نحو می‌باشد یعنی: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت هست امّا خصوصیّات مقارنه، هیچ گونه مدخلیّتی در آن ندارد.

[۱]- اکنون مصنّف در صدد ابطال سایر احتمالاتی هستند که اجمال آن‌ها را در پاورقی نقل کردیم.

سؤال: مراد از تعلّق اوامر و نواهی به «طبایع» چیست؟

جواب: «ان الطّبائع بوجودها السّعی بما هو وجودها- قبالا لخصوص الوجود- متعلقة للطّلب.» یعنی: طبیعت با وجود سعی ۶۸۳]- نه، به ضمیمه خصوصیّات- متعلّق طلب هست.

یادآوری: مصنف رحمه اللّه به وسیله قول مختار، احتمال پنجمی را که اخیرا در پاورقی، نقل کردیم، رد نمودند- باتوجّه به مسأله مراجعه به وجدان که شرح آن گذشت.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۸۳

قوله: «لا انّها بما هی هی کانت متعلّقة له کما ربما یتوهّم ....»

مصنّف در مقام ردّ احتمال اولی هستند که اخیرا به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم.

بیان ذلک: احتمال اوّل، این بود که طلب به «نفس» طبیعت متعلّق شده بدون اینکه وجود، واسطه باشد مثلا مقصود از امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*، این است که «طبیعة الصلاة مطلوبة للمولی، نفس الطبیعة مطلوبة للآمر.»

سؤال: آیا احتمال مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الطبیعة من حیث هی هی لیست الا هی»، طبیعت در عالم طبیعت فقط خودش هست «لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» پس نمی‌توان گفت: طلب به نفس طبیعت متعلّق می‌شود به عبارت دیگر: طبیعت، بدون وجود، مطلوبیّت ندارد.

قوله: «نعم هی کذلک تکون متعلّقة للامر فانّه طلب الوجود.»

مصنّف رحمه اللّه به فرق بین «طلب» و «امر» اشاره کرده‌اند که: نمی‌توان گفت طلب به نفس طبیعت، متعلّق است بلکه باید گفت: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود، اگر کلمه طلب، مطرح شود، باید مسأله وجود، مطرح گردد ولی اگر به جای کلمه طلب، امر را قرار دادیم، می‌توان گفت: «الطّبیعة مأمور بها.»

سؤال: علت فرق مذکور چیست؟

جواب: معنای امر، طلب الوجود هست پس نفس «وجود» در معنای امر، دخیل است لذا می‌توان گفت «الطّبیعة مأمور بها» زیرا معنای «مأمور بها» چنین است ای:

«مطلوبة الوجود» اما اگر به جای کلمه امر، طلب را قرار دهید، نمی‌توان گفت: «الطّبیعة مطلوبة» زیرا در این صورت، صحبت و اشاره‌ای از وجود به میان نیامده.

قوله: «فافهم.»[۶۸۴]

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۸۴

دفع و هم: لا یخفی أنّ کون وجود الطّبیعة أو الفرد متعلّقا للطّلب، إنّما یکون بمعنی أنّ الطّالب یرید صدور الوجود من العبد، و جعله بسیطا الذی هو مفاد کان التّامّة، و إفاضته، لا أنّه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل، کما توهّم [۱].

---

[۱]- مصنّف در صدد ردّ احتمال سوّمی هستند که ابتدای همین بحث به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم:

توضیح ذلک: احتمال سوّم، این بود که: از ابتدا و مستقیما طلب به «وجود» طبیعت، متعلّق می‌شود[۶۸۵] نه، به نفس طبیعت تا اینکه

اشکال کنند، طبیعت، من حیث هی هی لیست الا هی.

سؤال: معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت چیست به عبارت دیگر: آیا معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت، مانند عروض بیاض بر جسم است؟

بدیهی است که در عروض سفیدی بر جسم باید اوّل، معروض و جسمی داشته باشیم سپس سفیدی برآن، عارض شود به نحوی که اگر جسمی موجود نباشد، معنا ندارد سفیدی برآن عارض شود.

آیا کسی که می‌گوید طلب به وجود طبیعت، متعلّق و برآن، عارض می‌شود، معنایش این است که ابتدا باید طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب به‌عنوان یک عارض برآن متعلق شود؟

جواب: اگر چنان باشد، مستلزم تحصیل حاصل است زیرا اگر طبیعت در خارج، موجود شد، معنا ندارد که مولا آن را طلب کند، هدف مولا- این است که به واسطه تعلّق طلب، به طبیعت، لباس وجود بپوشاند به عبارت دیگر: غرض او این است که به وسیله «طلب»، مکلّف را تحریک نماید که نمازی را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد کند و کأنّ جعل بسیط درباره صلات تحقّق پیدا کند.

خلاصه: معقول نیست که ابتدا، طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب مولا به آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۵

و لا جعل الطّلب متعلّقا بنفس الطّبیعهٔ، و قد جعل وجودها غایهٔ لطلبها.

و قد عرفت أنّ الطّبیعهٔ بما هی هی لیست إلا- هی، لا- یعقل أن یتعلّق بها الطّلب لتوجد[۶۸۶] أو تترک ۶۸۷]، و أنّه لا- بدّ فی تعلّق الطّلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فیلاحظ وجودها فیطلبه و یبعث إلیه، کی یکون و یصدر منه [۱].

تعلّق گیرد لذا می‌گوئیم احتمال سوم هم مردود است.

[۱]- اکنون مصنّف در مقام ردّ احتمال دوّمی هستند که اخیرا در پاورقی کتاب ذکر کردیم.

بیان ذلک: طلب به نفس طبیعت متعلّق است امّا غرض مولا- از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است یعنی وجود طبیعت در مطلوب، دخالت ندارد بلکه جنبه غایت دارد به عبارت دیگر می‌توان مطلب را چنین بیان کرد:

سؤال: طلب به چه تعلق گرفته؟

جواب: به نفس طبیعت، متعلّق شده.

سؤال: هدف از تعلّق طلب به طبیعت چیست؟

جواب: غرض، وجود طبیعت است- وجود طبیعت، جنبه غایت دارد.

سؤال: آیا احتمال و بیان مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا اشکال ما در اصل تعلّق طلب به طبیعت است، طلب نمی‌تواند به ذات طبیعت، متعلّق شود- الطّبیعهٔ لا- یعقل أن تکون مطلوبهٔ- خواه غایت تعلّق طلب به طبیعت، نفس طبیعت باشد یا وجود طبیعت پس احتمال اخیر هم مردود است.

خلاصه نظر مصنّف: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت است و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت می‌باشد اما خصوصیّات مقارنه، هیچ‌گونه مدخلیّتی در آن ندارد. لازم به تذکّر است که مصنّف از پنج احتمال مذکور، همان احتمال و قول چهارم را انتخاب و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۶

هذا بناء علی أصالهٔ الوجود و أمّا بناء علی أصالهٔ الماهیّهٔ، فمتعلّق الطّلب لیس هو الطّبیعهٔ بما هی أیضا، بل بما هی بنفسها فی الخارج،

فیطلبها کذلک لکی یجعلها بنفسها من الخارجیّات و الأعیان الثّابتات، لا بوجودها کما کان الأمر بالعکس علی أصالهٔ الوجود و کیف کان فیلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهیهٔ الخارجیّهٔ أو الوجود فیطلبه و یبعث نحوه لیصدر منه و یکون ما لم یکن، فافهم و تأمّل جیّدا [۱].

سایر احتمالات را رد کردند.

[۱]- مقدّمه: بحث بسیار مهمی در فلسفه هست که آیا اصل در تحقق و ملاک در ثبوت و محقّق بودن، «وجود» است که قائلین به اصالت الوجود معتقدند یا اینکه اصل در تحقّق، ماهیّت است- که قائلین به اصالت الماهیّت معتقد می‌باشند- و وجود، یک امر اعتباری هست.

سؤال: آیا بحث فعلی ما ارتباطی به آن مسأله فلسفی دارد که: اگر کسی در مسأله وجود، به اصالت الوجود، قائل شود در بحث فعلی بگوید: اوامر و نواهی به «وجود»- و افراد-، تعلق می‌گیرد و اگر کسی قائل به اصالت الماهیّت باشد، بگوید اوامر و نواهی به ماهیّات و طبایع، متعلّق می‌شود؟

جواب: خیر، بحث فعلی هیچ‌گونه ارتباطی به آن بحث ندارد و آنچه را که ما بیان کردیم، طبق هر دو مبنای فلسفی، قابل تتمیم و بیان هست.

بنا بر مسلک اصالت الوجود، مسئله، بسیار واضح است زیرا ما نگفتیم مطلوب، نفس طبیعت است بلکه عقیده ما این بود که: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود یعنی: مولا از عبد می‌خواهد آن مأمور به را که در خارج وجود ندارد، ایجاد نماید.

بنا بر مسلک اصالت الماهیّت همچنین می‌گوئیم: طلب به نفس ماهیّت تعلّق نگرفته بلکه به ماهیّت متحقّقه، متعلّق است و معنای ماهیّت متحقّقه، این نیست که ابتدا، ماهیّت، تحقّق پیدا کند سپس متعلّق طلب شود بلکه منظور، این است که: مکلّف، نفس ماهیّت را محقّق کند منتها قائلین به اصالت الماهیّت می‌گویند ماهیّت، خودش محقّق می‌شود و لازم نیست که وجود، سبب تحقّق ماهیّت شود- وجود، یک امر اعتباری هست امّا ماهیّت از

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۸۷

فصل

إذا نسخ الوجوب ۶۸۸] فلا دلالهٔ لدلیل النّاسخ و لا المنسوخ، علی بقاء الجواز بالمعنی الأعمّ، و لا بالمعنی الأخصّ، کما لا دلالهٔ لهما علی ثبوت غیره من الأحکام، ضرورهٔ أنّ ثبوت کلّ واحد من الأحکام الأربعهٔ الباقیهٔ بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممکن، و لا دلالهٔ لواحد من دلیلی النّاسخ و المنسوخ- بإحدی الدّلالات- علی تعیین واحد منها، کما هو أوضح من أن یخفی، فلا بد للتّعیین من دلیل آخر [۱].

اعیان ثابته و قابل تحقّق می‌باشد.

خلاصه: «طلب»، بنا بر قول به اصالت الوجود، متعلّق به ایجاد طبیعت است و معنایش این است که مکلّف، طبیعت را به وسیله وجود، محقّق کند امّا طلب، بنا بر قول به اصالت الماهیّت، متعلّق به طبیعت است و معنایش این است که مکلّف، ماهیّت را خودبه‌خود، محقّق کند بدون اینکه «وجود»، واسطه شود و مدخلیّتی در آن داشته باشد. لذا بحث فعلی، هیچ‌گونه ارتباطی به آن مسأله فلسفی ندارد.

قوله: «فافهم ۶۸۹] و تأمّل جیّدا.»

[فصل هشتم نسخ وجوب

[۱]- اگر شیء متعلّق حکم وجوبی باشد سپس دلیل ناسخی آن را نسخ کند به مقتضای دلیل ناسخ، وجوب، رفع می‌شود لکن سؤال، این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۸

آیا بعد از رفع آن حکم وجوبی، می‌توان گفت «جواز» قبلی آن شیء، باقی هست؟

بدیهی است که جواز هم بر دو گونه است: الف: جواز به‌معنای اعم که در ضمن وجوب، استحباب، اباحه و کراهت تحقّق دارد. پس معنای جواز به‌معنای اعم، این است که اتیان فعل مانعی ندارد. ب: جواز به‌معنای اخص، همان اباحه هست یعنی جواز فعل و جواز ترک، بدون اینکه رجحانی مطرح باشد.

خلاصه: اگر یک حکم وجوبی، منسوخ شود، آیا می‌توان گفت: آن شیء که سابقا واجب بوده، فعلا- جواز به‌معنای اعم دارد و حرام نیست و یا حتی بالاتر آیا می‌توان گفت فعلا جواز به‌معنای اخص دارد و عنوان «اباحه» پیدا کرده؟

جواب: آیا دلیل ناسخ بر یکی از آن دو جواز، دلالت می‌کند و همچنین آیا دلیل منسوخ دالّ بر یکی از آن دو جواز هست؟

خیر، دلیل منسوخ، وارد شده که وجوب را در ظرف خودش ثابت کند و دلیل ناسخ هم وجوب را رفع نموده امّا فعلا که وجوب قبلی، رفع شده، شما شبهه و احتمال حرمت را چگونه دفع می‌کنید؟

ممکن است آن شیء که قبلا- واجب بوده و بعد از مدّتی وجوبش نسخ شده، حرمت، جانشین آن شده باشد. آیا شما در برابر احتمال مذکور، دلیلی دارید؟ و آیا دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ، دلالت بر نفی حرمت می‌کند؟

خیر، دلیل منسوخ، وجوب را در مدت خاصّی ثابت نموده و دلیل ناسخ هم آن وجوب را رفع نموده و فعلا هم که وجوب، مرفوع است، دلیلی بر خلافت و جانشینی نداریم، ممکن است بعد از وجوب، حرمت جانشین آن شود یا استحباب، کراهت یا اباحه به جای آن واقع شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۹

و لا- مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء علی جریانه فی القسم الثّالث من أقسام استصحاب الکلّی، و هو ما إذا شکّ فی حدوث فرد کلّی مقارنا لارتفاع فرده الآخر، و قد حقّقنا فی محلّه، أنّه لا- یجری الاستصحاب فیه، ما لم یکن الحادث المشکوک من المراتب القویّهٔ أو الضّعیفهٔ المتّصلهٔ بالمرتفع، بحیث عدّ عرفا- لو کان- أنّه باق، لا أنّه أمر حادث غیره. و من المعلوم أنّ کلّ واحد من الأحکام مع الآخر عقلا- و عرفا، من المباینات و المتضادّات، غیر الوجوب و الاستحباب، فإنّه و إن کان بینهما التفاوت بالمرتبهٔ و الشّدّهٔ و الضّعف عقلا إلا أنهما متباینان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شکّ فی تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حکم العرف و نظره یکون متّبعا فی هذا الباب [۱].

---

[۱]- ممکن است گفته شود که از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان جواز به معنای اعم را ثابت نمود. لذا ما هم ابتدا به بیان استصحاب کلّی می‌پردازیم که:

در استصحاب کلّی قسم سوّم می‌دانیم که کلّی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد، مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلّی، این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلّی، منحصر به آن فردی که اکنون- قطعا- از بین رفته، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم فرد دیگری همراه فرد اوّل یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقّق داشته، اکنون که فرد اوّل، مرتفع شده است، کلّی در ضمن فرد دوّم باقی هست.

مثال ۶۹۰]: یقین داریم که کلّی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون می‌دانیم که زید از خانه خارج شده امّا

احتمال می‌دهیم هنگامی که زیـد در خانه بود عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زیـد از خانه- بـدون هیـچ فاصـله‌ای- عمرو وارد خانه شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۹۰

نتیجه: در صورت جریان استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان گفت: مثلا کلّی انسان در خانه، موجود است بدیهی است که نمی‌توان به وسیله استصحاب مذکور، اثبات نمود که عمرو در خانه هست زیرا مثبت می‌شود و مثبتات اصول حجت نیست.

امّا در محل بحث: آن شـیء که قبلا واجب بوده، مسلّما جواز به‌معنای اعم داشته زیرا جواز به‌معنای اعم، یکی از مصادیقش وجوب است- شـیء واجب، جائز الاتیان هست- پس قطعا کلّی جواز در ضمن وجوب سابق، محقّق بوده و فعلا یقین داریم آن وجوب، رفع شـده، لکن احتمـال می‌دهیم که مقـارن رفع وجـوب، حکم دیگری از مصـادیق جـواز به معنـای اعم،- که شامـل حرمت نمی‌شود- جانشـین وجوب شـده لـذا مـانعی نـدارد که استصـحاب جواز به‌معنـای اعم را جـاری نمود و گفت: فلاـن شـیء در زمان سابق- که وجوبش نسـخ نشـده بود- قطعـا دارای عنوان جواز بود و فعلاـ که شـک داریم جواز به قوّت خود، بـاقی هست یـا نه، بـا توجّه به «لا تنقض الیقین بالشـک» جواز به‌معنای اعم را استصـحاب می‌کنیم پس از طریق استصـحاب کلّی قسم ثالث می‌توان جواز به‌معنای اعم را اثبات نمود.

سؤال: آیا اجرای استصحاب کلّی قسم ثالث، صحیح و بدون اشکال است؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه در جلد دوّم کتاب کفایه ۶۹۱] چنین فرموده‌اند: «ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه ...»

مصنّف رحمه اللّه: در یک صورت می‌توان استصحاب کلّی قسم ثالث را جای نمود.

بیـان ذلک: اگر آن فرد دوّم که احتمال حـدوثش مطرح است- و ممکن است جانشـین فرد اوّل شـده باشـد- با فرد اوّل مغایر نباشـد بلکه از مراتب قوی یا ضعیف فرد اوّل شناخته شود، می‌توان استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۹۱

مثال: فرضا جسمی قبلا متّصف به رنگ سفید- در حدّ متوسّط[۶۹۲]- بوده و فعلا یقین دارید که آن رنگ سفید متوسّط، زائل شده امّا احتمال می‌دهید[۶۹۳] رنگ سـفید ضـعیف‌تر یا شدیـدتری جانشـین آن شده باشد، در این صورت، مانعی از اجرای استصـحاب کلّی بیاض وجود ندارد زیرا آن فرد محتمل الحدوث، نسبت به فرد اوّل، مباینت ندارد بلکه از مراتب همان فرد است.

سؤال: آیا طبق بیان اخیر مصنّف می‌توان در محلّ بحث، استصحاب جواز به‌معنای اعم را جاری نمود و چنین گفت:

گرچه اکثر احکـام بـا یکـدیگر تضـاد و تبـاین دارنـد امّـا احکامی هم داریم که اختلافشان رتبی ۶۹۴] و مورد قبول شـما- مصـنّف- هست، مانند وجوب و استحباب ۶۹۵] که اختلاف آن‌ها رتبی می‌باشـد یعنی: وجوب، عبارت از طلب مؤکّد. و اسـتحباب، طلب غیر مؤکّد است.

در محـلّ بحث هم شـیء سابقـا واجب بوده و فعلا وجوبش، نسـخ شـده لکن احتمال می‌دهیم مقارن زوال وجوب، «اسـتحباب»- که نسبت به وجوب، رتبه‌اش ضـعیف است- جانشـین آن شده و همان‌طور که شما در مثال عرفی اخیر، استصحاب را جاری نمودید در بحث فعلی هم استصحاب، جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم: نه تنها جواز به‌معنای اعم بلکه استحباب، تحقّق دارد.

مصـنّف رحمه اللّه: گرچه اختلـاف بین آن‌هـا رتبی می‌باشـد و بین آن‌هـا تبـاین نیست لکن عـدم مباینت از نظر حکم عقل است امّا عرف، وجوب و استحباب را متباین می‌داند

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۹۲

فصل

إذا تعلّق الأمر بأحد الشّیئین أو الأشیاء، ففی وجوب کلّ واحد علی التّخییر، بمعنی عدم جواز ترکه إلا إلی بدل، أو وجوب الواحد لا

بعینه ۶۹۶]، أو وجوب کلّ منهما مع السّقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعیّن عند اللّه، أقوال [۱].

به عبارت دیگر: همان‌طور که عرفا بین (وجوب و اباحه)[۶۹۷] مباینت هست بین (وجوب و استحباب) هم تضاد هست و در باب استصحاب باید نظر عرف ۶۹۸] را مراعات نمود و «لا تنقض الیقین» روایت و حکمی است که بر عرف القا شده و او باید تشخیص دهد در چه موردی تباین هست و کجا تباین تحقّق ندارد و نمی‌توان آن را با مسأله بیاض که شدّت و ضعف دارد مقایسه نمود.

جمع‌بندی: همان‌طور که دلیل ناسخ و منسوخ- هیچ‌کدام- دلالت بر جواز به‌معنای اعم ندارد، استصحاب ۶۹۹] هم دالّ بر جواز به‌معنای اعم نیست.

[فصل نهم وجوب تخییری

[۱]- واجب تخییری، آن است که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه اگر

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۳

مکلّف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می‌کند به عبارت دیگر اگر یکی از دو شیء- یا اشیاء- را اتیان نماید کافی هست مانند کفّاره افطار روزه ماه رمضان که مکلّف، بین سه امر، مخیّر است: ۱- شصت روز، روزه بگیرد. ۲- شصت مسکین را اطعام نماید. ۳- یک بنده در راه خداوند آزاد نماید.

سؤال: حقیقت و ماهیّت وجوب تخییری چیست و کدام‌یک از آن اشیا واجب است؟

جواب: چهار بلکه پنج قول در مسئله، وجود دارد:

۱- وجوب تخییری هم نوعی از وجوب است مثلا گاهی می‌گوئید فلان شیء، وجوب دارد و معنایش این است که حتما باید خود آن اتیان شود و هیچ‌گونه بدلی هم ندارد مانند نماز ظهر که واجب تعیینی است و برای سقوط تکلیف حتما باید آن را اتیان نمود امّا گاهی نحوه دیگری از وجوب مطرح است که آن‌هم سنخی از وجوب است و آن در واجب تخییری می‌باشد که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه می‌توان آن‌ها را ترک نمود، مشروط به اینکه یک عدل از آن، اتیان شود که در این صورت، تکلیف از ذمّه مکلّف، ساقط و مستحق ثواب می‌شود ضمنا استحقاق عقاب در صورتی است که تمام اطراف واجب تخییری ترک شود.

۲- قوله: «او وجوب الواحد لا- بعینه» مثلا- در موردی که تخییر بین دو طرف- دو عدل- هست یکی از آن دو- لا- علی التعیین- واجب است.

لازم به تذکّر است که از عبارت بعدی ۷۰۰] مصنّف، استفاده می‌شود که نسبت به «وجوب الواحد لا بعینه» دو احتمال مطرح است:

الف: فرضا یکی از آن دو عدل- لا علی التعیین- به نحو «مفهومی» واجب است یعنی: واجب، عبارت است از: احد هذین الشیئین لا علی التعیین، برخلاف اینکه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۴

و التّحقیق أن یقال: إنّه إن کان الأمر بأحد الشّیئین، بملاک أنّه هناک غرض واحد یقوم به کلّ واحد منهما، بحیث إذا أتی بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا یسقط به الأمر، کان الواجب فی الحقیقة هو الجامع بینهما، و کان التّخییر بینهما بحسب الواقع عقلیّا لا شرعیا، و ذلک لوضوح أنّ الواحد لا- یکاد یصدر من اثنین [الاثنین بما هما اثنان، ما لم یکن بینهما جامع فی البین، لاعتبار نحو من السّنخیّة بین العلّة و المعلول. و علیه: فجعلهما متعلّقین للخطاب الشّرعی، لبیان أنّ الواجب هو الجامع بین هذین الاثنین [۱].

می‌توان گفت الصّلاة واجبة در محلّ بحث نمی‌توان گفت فرضا صوم ستّین یوما یا اطعام ستّین مسکینا یا عتق رقبه، واجب است بلکه

واجب، احدی الخصال لا علی التعیین است، نفس مفهوم احدی الخصال لا علی التعیین واجب است.
ب: معنای واجب، نفس آن مفهوم نیست بلکه به‌عنوان مثال احدهما- یا احدها- مصداقا واجب است یعنی مصداق یکی از آن سه شیء، واجب است که هم قابلیّت دارد شامل شیء اوّل شود و هم قابلیّت دارد شامل شیء دوّم شود و ...
خلاصه: در قول دوّم، دو احتمال مطرح بود: الف: واحد لا بعینه مفهومی واجب است. ب: واحد لا بعینه مصداقی واجب است.
۳- قوله: «او وجوب کلّ منهما مع السّقوط بفعل احدهما»، یعنی هر دو اتصاف به وجوب دارند لکن وقتی مکلّف، یکی از آن دو را اتیان نمود، تکلیف دیگر، ساقط می‌شود.
۴- قوله: «او وجوب المعین عند اللّه»، واجب، احدهما- یا احدها- هست و نزد خداوند متعال، معیّن است امّا برای ما مشخّص نیست و آنچه را که مکلّف اتیان می‌کند اگر همان چیزی باشد که نزد خداوند هم معیّن است آن مکلّف، واجب را اتیان نموده و اگر غیر از آن باشد- که عند اللّه مشخص است- مکلّف، «واجب» را انجام نداده بلکه فعل مباحی را اتیان نموده و نقش آن عمل مباح، این است که تکلیف وجوبی را از ذمّه مکلّف، ساقط می‌کند و مانعی ندارد که گاهی اتیان شیء مباح، مسقط تکلیف باشد.
[۱]- بحث ما در کیفیّت و نحوه تعلّق وجوب در واجبات تخییری بود که چهار بلکه
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۵
پنج قول بیان کردیم و اینک مصنّف به بیان قول مختار پرداخته و فرموده‌اند: تحقیق در مسئله، این است که باید بررسی کنیم که مولا به چه ملاکی به احد الشیئین [۷۰۱]، امر نموده قبل از پرداختن به جواب سؤال، تذکر می‌دهیم که در واجبات تعیینی، مسئله، واضح است زیرا وقتی مولا صلات را متعلّق امر، قرار می‌دهد علّتش این است که در نفس صلات، غرض لازم التّحصیل هست که تا نماز اتیان نشود آن غرض هم حاصل نمی‌شود و اگر کسی به جای صلات، صوم را اتیان نماید غرض از صلات حاصل نمی‌شود بلکه فقط نماز هست که آن هدف را تأمین می‌کند.
و اینک به پاسخ سؤال مذکور می‌پردازیم که: در مسئله، دو احتمال مطرح است و نتیجه آن‌ها هم متفاوت می‌باشد:
الف: علّت امر مولا- به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض دارد[۷۰۲] منتها توجّه داشته که هریک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند[۷۰۳] که بنا بر احتمال مذکور، اصلا واجب ما تخییری نیست چون در واجب تخییری، تخییر، شرعی هست یعنی: شارع مقدس، مکلّفین را بین این عدل و آن عدل، مخیّر نموده و در فرض مذکور، تخییر شرعی، تصوّر نمی‌شود زیرا اگر دو شیء در یک غرض و دو علّت در یک معلول مؤثّر باشند باید بین آن دو علّت، قدر جامعی باشد که آن‌قدر جامع در معلول تأثیر کند، امکان ندارد دو علّتی که به تمام معنا، مباین هستند و هیچ‌گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»، معلول واحد باید علّتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علّت با وصف دوئیّت در معلول واحد تأثیر نماید و سرّش هم این است که بین علّت و معلول، یک نحو، سنخیّت و ارتباط
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۶
هست آن‌وقت چگونه می‌شود که فرضا این علّت با معلول، سنخیّت داشته باشد و آن علّت هم با معلول سنخیت داشته باشد امّا بین آن دو علّت هیچ‌گونه ارتباط نباشد.
خلاصه: اگر دو علّت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم که آن دو علّت، مؤثّر نیستند بلکه قدر جامعی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اوّل، تحقّق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علّت دوّم محقّق می‌شود و آن‌قدر جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.
در محلّ بحث همچنین است که: اگر شارع مقدّس در مورد کفّاره افطار روزه ماه رمضان فرمود اطعام شصت مسکین یا شصت روز، روزه یا عتق رقبه، کفایت می‌کند باید بگوئیم بین آن سه خصلت، قدر جامعی موجود است که هدف از کفّاره را- که مثلا

تخفیف عذاب و معصیت باشد- تحصیل می‌کند و اگر قدر جامع در حصول غرض تأثیر نماید، نتیجه می‌گیریم که در حقیقت، واجب و متعلّق تکلیف، یک چیز هست و همان قدر جامع می‌باشد زیرا قدر جامع در حصول غرض و مصلحت تأثیر می‌کند و تخییر در مصادیق قدر جامع، عقلی می‌باشد نه شرعی. مثلا اگر مولا بگوید «جئنی بانسان» شما مخیّر هستید که زید، بکر یا عمرو را به محضر او ببرید و تخییر مذکور، عقلی هست و عقل، حکم می‌کند که نظر مولاـ از جمله «جئنی بانسان» یک فرد از طبیعت انسان است و اینکه کدام فرد را می‌توان نزد مولاـ حاضر نمود، به اختیار عبد می‌باشد. در محلّ بحث هم واجب واقعی، قدر جامع بین خصال هست و تخییر بین آن‌ها عقلی می‌باشد نه شرعی.

سؤال: اگر چنین است چرا در لسان ادلّه شرعی، قدر جامع، متعلّق وجوب نشده بلکه وجوب به نحو تردید، نسبت به خصال بیان شده؟

جواب: چون مصادیق برای عقل، مشخّص نیست لذا شارع مقدّس، آن‌ها را برای ما بیان کرده امّا هدفش این است که جامع بین آن مصادیق، واجب است و جامع هم شیء واحد و وجوبش تعیینی هست و آن‌ها به‌عنوان مصادیق بیان شده و تخییر بین مصادیق،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۷

و إن کان بملاک أنّه یکون فی کلّ واحد منهما غرض، لا یکاد یحصل مع حصول الغرض فی الآخر بإتیانه، کان کلّ واحد واجبا بنحو من الوجوب، یستکشف عنه تبعاته، من عدم جواز ترکه إلاـ إلی الآخر، و ترتّب الثّواب علی فعل الواحد منهما، و العقاب علی ترکهما [۱].

عقلی است و ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که در واجبات تخییری، اغراض متعدّد، وجود دارد و بر هر شیء و هر عدلی یک غرض لازم التّحصیل مترتّب می‌شود و چنین نیست که تمام اطراف واجب تخییری در یک غرض، مؤثر باشند بلکه بر هرکدام از آن‌ها یک غرض مخصوص و لازم التّحصیل مترتّب می‌شود.

سؤال: حال که اغراض متعدّد و لازم التحصیل، مطرح است آیا مکلّف هم باید تمام اطراف واجب تخییری را اتیان نماید؟

جواب: خیر و علّت اینکه مولاـ مطلوب خود را به نحو واجب تخییری بیان کرده این است که آن اغراض متعدّد، امکان اجتماع ندارند، اگر یکی از آن‌ها خارجا تحقّق پیدا کرد، امکان تحقّق دیگری وجود ندارد و مسئله، مانند باب صوم و صلات نیست که نماز، یک غرض منحصر به خودش دارد و روزه هم غرض مخصوص به خود دارد به نحوی که آن دو خارجا امکان اجتماع دارند و مکلّف، هم بتواند نماز را اتیان کند تا هدف از آن حاصل شود و هم روزه بگیرد تا غرض از آن تحقق پیدا کند.

در واجب تخییری، اغراض متعدّدی مطرح است که تمامشان لازم التحصیل می‌باشند لکن اشکالشان این است که اغراض متعدد نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند یعنی اگر یکی از آن‌ها حاصل شد، دیگری امکان تحقّق ندارد لذا مولا هم کأنّ مجبور هست که یکی از آن‌ها را ایجاب نماید و وجوبش را به نحو واجب تخییری بیان نماید.

طبق احتمال اخیر- ب- باید همان قول اوّل از اقوال چهارگانه را قبول کرد و گفت تخییر در واجب تخییری، شرعی و نفس وجوب تخییری، نوعی از وجوب است به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۸

فلا وجه فی مثله للقول بکون الواجب هو[۷۰۴] أحدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما، کما هو واضح، إلا أن یرجع إلی ما ذکرناه فیما إذا کان الأمر بأحدهما بالملاک الأوّل، من أنّ الواجب هو الواحد الجامع بینهما، [و] لا أحدهما معیّنا، مع کون کلّ منهما مثل الآخر فی أنّه واف بالغرض [و لا کلّ واحد منهما تعیینا[۷۰۵] مع السّقوط بفعل أحدهما، بداهة عدم السّقوط مع إمکان استیفاء ما فی کلّ

منهما من الغرض، و عدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه [۷۰۶] فتدبّر [۱].

عبارت دیگر گاهی وجوب، تعیینی و گاهی تخییری می‌باشد.

سؤال: آن سنخ از وجوب را از چه طریقی می‌توان کشف کرد؟

جواب: از مزایا و امتیازات آن می‌توان کشف نمود به‌عنوان مثال:

۱- لازم نیست تمام اطراف آن را اتیان نمود.

۲- بر، اتیان یکی از اطراف آن، ثواب، مترتّب می‌شود.

۳- استحقاق عقاب بر ترک مجموع، مترتّب می‌گردد.

۴- اگر یک عدل اتیان شود، اصل تکلیف، ساقط می‌شود.

[۱]- وجهی برای قول دوّم، وجود ندارد.

توضیح ذلک: قول دوّم، این بود که در واجب تخییری، متعلّق وجوب، «احدهما

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۹۹

لا على التّعيين» باشد که دو احتمال در آن ذکر کردیم:

الف: متعلّق وجوب، «احدهما لا على التّعيين»- مفهوما- باشد یعنی: تکلیف به نفس مفهوم «احد» متعلّق شده، همان‌طور که می‌گوئید «الصّلاة واجبة» در واجب تخییری هم باید بگوئید «احدى هذه الخصال واجبة» که نفس مفهوم احد، متعلّق وجوب باشد.

مصنّف رحمه اللّه: وجهی برای احتمال مذکور نیست زیرا «مفهوم»، مدخلیّتی در حصول غرض ندارد بلکه نفس آن خصال در حصول غرض، مؤثّر هست و بر انجام هریک از آن‌ها غرض مستقل و خاصّی مترتّب می‌شود گرچه نمی‌توان بین آن اغراض، جمع نمود.

ب: احتمال دیگر، این است که مفهوم «احد» متعلّق وجوب نباشد بلکه مصداق احد- مصداق یکی از آن اشیا- متعلّق وجوب باشد به عبارت دیگر: مصادیق یکی از آن خصال، واجب است که یکی از آن‌ها اطعام شصت مسکین می‌باشد[۷۰۷].

مصنّف رحمه اللّه: احتمال دوّم هم مانند احتمال قبل، وجهی ندارد.

زیرا، علّت تعلّق وجوب به خصال ثلاث، این نیست که آن‌ها مصداق «احدى هذه الخصال» هستند گرچه قبول داریم آن‌ها مصداق هستند لکن علّت تعلّق وجوب، این است که هریک از آن‌ها دارای استقلال هستند مثلا نفس اطعام شصت مسکین، استقلال دارد- لا بما انّه مصداق احدى هذه الخصال.

خلاصه: قول دوّم- که متعلّق وجوب، واحد مفهومی یا مصداقی باشد- باطل است و حق، همان است که تحت عنوان «و التّحقيق ان يقال ...» بیان کردیم.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۰۰

قوله: «الا ان يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الامر باحدهما ....»

مگر اینکه منظور قائل قول دوّم، همان فرض اوّل از کلام ما باشد.

فرض اوّل [۷۰۸]، این بود که: علّت امر مولا- به احد الشّيئين این است که او یک هدف و غرض [۷۰۹] دارد منتها توجّه داشته که هریک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند که ما گفتیم در فرض مذکور، قدر جامع، واجب است «لا احدهما معيّنا[۷۱۰] مع كون كلّ منهما مثل الآخر[۷۱۱] فى انّه و اف بالغرض و لا[۷۱۲] كلّ واحد منهما تعيينا [معيّنا] مع السّقوط بفعل احدهما ....»

قوله: «فتدبّر»[۷۱۳]: اشاره به این است که: اگر مقصود قائل قول دوّم، همان فرض

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۱

بقی الکلام فی أنّه هل یمکن التّخییر عقلا[۷۱۴] أو شرعا[۷۱۵] بین الأقلّ و الاکثر، أولا؟

ربما یقال، بأنّه محال، فإنّ الأقلّ إذا وجد کان هو الواجب لا محالة، و لو کان فی ضمن الأکثر، لحصول الغرض به، و کان الزّائد علیه من أجزاء الأکثر زائدا علی الواجب [۱].

اوّل کلام ما هم باشد، صحیح نیست زیرا طبق آن فرض، قدر جامع واقعی- بنا بر سنخیّت بین علّت و معلول- واجب است نه «أحد هذین الشیئین»- عنوان «احد هذین الشیئین» قدر جامع بین تمام متباینات هست.

[۱]- اگر اطراف واجب تخییری با یکدیگر متباین باشند مانند خصال ثلاث- کفّاره افطار روزه ماه رمضان- اشکالی وجود ندارد لکن بحث فعلی، این است که: آیا امکان دارد طرفین یا اطراف واجب تخییری، اقل و اکثر باشند یا نه؟

کسی که قائل به تخییر بین اقل و اکثر هست می‌گوید چه شما در رکعت سوّم نماز، تسبیحات اربعه را یک مرتبه قرائت کنید چه سه مرتبه، واجب، تحقّق پیدا می‌کند امّا کسی که تخییر را جائز نمی‌داند، می‌گوید با اتیان تسبیح اوّل، واجب، محقّق می‌شود و دو تسبیح دیگر، مستحبّی هستند که زائد بر واجب، اتیان شده.

خلاصه: آیا تخییر بین اقل و اکثر جائز است یا ممتنع؟

گفته شده تخییر به نحو مذکور، ممتنع است زیرا با اتیان اقل، غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض، تکلیف از ذمّه انسان، ساقط می‌شود لذا «اکثر» موقعیّت و نقشی ندارد که عدل واجب قرار گیرد پس تخییر بین اقل و اکثر، ممتنع است و آن اکثر، عنوان استحباب دارد و واجب، همان اقل هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۲

لکنّه لیس کذلک، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فیما إذا وجد الأکثر، هو الأکثر لا الأقلّ الذی فی ضمنه، بمعنی أن یکون لجمیع أجزائه حینئذ دخل فی حصوله، و إن کان الأقلّ لو لم یکن فی ضمنه کان وافیا به ایضا، فلا محیص عن التّخییر بینهما، إذ تخصیص الأقلّ بالوجوب حینئذ کان بلا مخصّص، فإنّ الأکثر بحدّه یکون مثله علی الفرض، مثل أن یکون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتّبا علی الطّویل إذا رسّم بماله من الحد، لا علی القصیر فی ضمنه، و معه کیف یجوز تخصیصه بما لا یعمّه؟ و من الواضح کون هذا الفرض بمکان من الإمکان [۱].

---

[۱]- حق، این است که ادّعای مذکور، باطل است زیرا ما هم یک فرض در مقابل فرض شما ارائه می‌دهیم تا مشخّص شود که تخییر بین اقلّ و اکثر، استحاله دارد یا نه.

اگر در خارج فقط اقل، موجود شد، یعنی در دنبال آن، اکثر تحقّق پیدا نکرد در این صورت، «اقل» مؤثر در حصول غرض مولا هست امّا اگر در موردی اقل در ضمن اکثر، تحقّق پیدا کرد، اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

اگر ما چنان فرضی ارائه کردیم شما- مدعی استحاله- چه می‌گوئید؟ در فرض مذکور اگر اقل به تنهائی موجود شود خودش محصّل غرض هست امّا اگر اقل، عنوان ضمنیّت پیدا کرد و در ضمن اکثر محقّق شد، همان اکثر در حصول غرض، مؤثّر است.

سؤال: آیا فرض مذکور، ممتنع است؟ خیر، لذا چاره‌ای جز این نیست که باید بین اقلّ و اکثر، قائل به جواز تخییر شد و مولا هم نمی‌تواند وجوب را به اقل، اختصاص دهد زیرا اکثر هم مانند اقل در حصول غرض، مؤثّر است کما اینکه نمی‌تواند وجوب را به اکثر، اختصاص دهد زیرا اقل هم در حصول غرض، مؤثّر می‌باشد پس چون هر دو در تحصیل غرض، مؤثّر هستند، چاره‌ای جز تخییر بین اقلّ و اکثر، تصوّر نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۰۳

إن قلت: هبه ۷۱۶] فی مثل ما إذا کان للأکثر وجود واحد، لم یکن للأقلّ فی ضمنه وجود علی حدهٔ، کالخطّ الطّویل الذی رسّم دفعهٔ بلا تخلّل سکون فی البین، لکنّه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود، کتسبیحهٔ فی ضمن تسبیحات ثلاث، أو خطّ طویل رسّم مع تخلّل العدم فی رسمه، فإن الأقلّ قد وجد بحدّه، و به یحصل الغرض علی الفرض، و معه لا محالهٔ یکون الزّائد علیه مما لا دخل له فی حصوله، فیکون زائدا علی الواجب، لا من أجزائه [۱].

[۱]- اشکال: در یک صورت، کلام شما- مصنّف- را می‌پذیریم ولی در صورت دیگر، آن را قبول نمی‌کنیم که اینک به ترتیب به بیان آن دو فرض می‌پردازیم:

الف: اگر «اکثر» دفعتا وجود پیدا کند و «اقل» در ضمن اکثر نباشد که خود، یک وجود پیدا کرده باشد در این صورت کلام شما- مصنّف- صحیح است.

مثال: اگر دفعتا خطّ طویلی در خارج، وجود پیدا کند در این صورت می‌توان گفت آن غرضی که بر رسم خط، مترتّب است بر خطّ طویل، ترتّب پیدا کرده زیرا اقل، وجودی پیدا نکرد و از اوّل، اکثر، موجود شد.

ب: موردی به شما ارائه می‌نمائیم که اکثر نتواند دفعتا وجود پیدا کند بلکه حتما باید اوّل، اقل موجود شود و به دنبال آن، اکثر تحقّق پیدا کند.

مثال: شما که در رکعت سوّم نماز، قائل به تخییر بین یک تسبیح و سه تسبیح هستید، سه تسبیح نمی‌تواند دفعتا موجود شود بلکه اوّل، یک تسبیح، بعد دو و سپس سه تسبیح محقّق می‌شود در فرض مذکور به مجرّدی که تسبیح اوّل، وجود پیدا کرد غرض برآن مترتّب می‌شود و اقل، تحقّق پیدا می‌کند و باید بگوئید آن دو تسبیح دیگر، یک عمل

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۰۴

قلت: لا یکاد یختلف الحال بذاک، فإنّه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض علی الأقلّ فی ضمن الأکثر، و إنّما یترتّب علیه بشرط عدم الانضمام، و معه کان مترتّبا علی الأکثر بالتمام [۱].

مستحب زائدی هست که ضمیمه واجب شده.

و همچنین در مثال رسم خط اگر انسان، اوّل یک خطّ قصیر ترسیم کرد سپس مقداری استراحت نمود بعد قدری به آن خطّ قصیر، اضافه کرد و خطّ طویل، تحقّق پیدا کرد، آیا در فرض مذکور هم می‌توانید بگوئید «اقل» نقشی ندارد؟

خیر، به مجرّدی که اقل، موجود شد، غرض، حاصل می‌شود پس قسمت اضافه و زائد آن خطّ طویل، باید عنوان استحباب، پیدا کند و نمی‌تواند عدل واجب تخییری واقع شود.

خلاصه اشکال: اگر اکثری را فرض کردیم که دفعتا وجود پیدا کند، حق با شما- مصنّف- هست و اکثر در غرض مولا مؤثّر است امّا اگر اقل، وجود پیدا کرد و سپس اکثر موجود شد در این صورت به مجرّد تحقّق اقل، غرض مولا تحقّق پیدا می‌کند و قسمت زائد بر اقل که ضمیمه آن هست، عنوان استحبابی پیدا می‌کند پس بیان شما کلّیّت ندارد.

[۱]- جواب: ایراد مستشکل، وارد نیست زیرا در همان صورتی که اوّل، اقل، وجود پیدا می‌کند سپس اکثر موجود می‌شود، ممکن است بگوئیم اقل، نقشی در حصول غرض مولا ندارد[۷۱۷].

توضیح ذلک: «اقل»، دارای دو حالت و دو صورت است:

الف: اگر اقل به تنهائی- بدون انضمام زائد- وجود پیدا کند در این صورت، خودش

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۰۵

و بالجملة إذا كان كلّ واحد من الأقلّ و الأكثر بحدّه ۷۱۸] مما يترتّب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، و كان التّخيير بينهما عقليّا إن كان هناك غرض واحد، و تخييرا شرعيّا فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتّبا على الأقلّ، من دون دخل للزّائد، لما كان الأكثر مثل الأقلّ و عدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره ۷۱۹]، مستحبّا كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد[۷۲۰]، فتدبّر جيّدا [۱].

در حصول غرض، مؤثر است.

ب: اگر اقل وجود پیدا کرد و بعد از چند دقیقه، زائد به آن ضمیمه شد- درعین‌حال که سکون، متخلّل شده و وقفه‌ای ایجاد گشته- در این صورت، اقل، نقشی ندارد و اکثر در حصول غرض مولا مؤثّر است.

سؤال: آیا دلیل عقلی بر بطلان تصویر مذکور دارید؟

خیر، از نظر تصویر عقلی هیچ‌گونه امتناعی ندارد پس فرقی ندارد که اقل در ضمن اکثر، وجود مستقلّی داشته باشد- مانند یک تسبیح در ضمن تسبیحات- یا اینکه وجود مستقلّی نداشته باشد.

خلاصه: «اذا کان الاقل خالیا من الانضمام فهو مؤثر فی الغرض و اذا کان مع الانضمام فالمجموع مؤثر فی الغرض و ان تخلل بینهما قدر من الزمان».

[۱]- همان دو صورتی را که در واجبات تخییری- که طرفین آن متباین بودند-

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۰۶

بیان کردیم ۷۲۱] در تخییر بین اقلّ و اکثر هم جریان دارد.

توضیح ذلک: الف: گاهی مولا یک هدف دارد و «اقلّ و اکثر»،- هریک از آن دو- در حصول غرض واحد، مؤثّر هستند در این صورت باید قدر جامع بین اقلّ و اکثر، واجب باشد و تخییر بین آن دو، مانند تخییر بین متباینین عقلی هست که تفصیلا در اوّل همین بحث، توضیح دادیم.

ب: گاهی ممکن است مولا دو غرض داشته باشد یعنی یک هدف بر اقل، مترتّب می‌شود و یک غرض بر اکثر ترتّب پیدا می‌کند منتها خصوصیّت بین آن دو غرض، این است که امکان اجتماع ندارند و مکلّف نمی‌تواند آن دو غرض را تحصیل نماید.

اگر هدف از اقل، حاصل شد، غرض از اکثر، قابل تحصیل نیست و چنانچه هدف از اکثر، تحقّق پیدا کرد غرض از اقل، قابل تحصیل نیست که تخییر در فرض مذکور، «شرعی» هست- همان‌طور که تخییر بین متباینین در صورت تعدّد غرض، شرعی بود.

قوله: «نعم لو کان الغرض مترتّبا علی الاقلّ من دون دخل للزّائد ...»

اگر در موردی «اکثر»، نقشی نداشت و تمام غرض بر «اقل»، مترتّب می‌شد در این صورت، بحثی نداریم و خارج از بحث تخییر بین اقل و اکثر هست بلکه «اقل» واجب تعیینی هست و حکم آن قسمت زائد به حسب موارد، مختلف می‌شود ممکن است مانند تسبیح دوّم و سوّم رکعت سوّم نماز، مستحب باشد و یا اینکه فاقد اثر باشد و حتی حکم استحبابی نداشته باشد بلکه عمل مباحی باشد که ضمیمه واجب شده.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۰۷

فصل فی الوجوب ۷۲۲] الکفائی

و التّحقيق أنّه سنخ من الوجوب، و له تعلّق بكلّ واحد، بحيث لو أخلّ بامتثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعا، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، و ذلک لأنّه قضيّة ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكلّ أو البعض. كما أنّ الظّاهر هو

امتثال الجمیع لو أتوا به دفعهٔ، و استحقاقهم للمثوبهٔ، و سقوط الغرض بفعل الکلّ، کما هو قضیّهٔ توارد العلل المتعدّدهٔ علی معلول واحد [۱].

[فصل دهم وجوب کفائی

[۱]- سؤال: حقیقت وجوب کفائی چیست به عبارت دیگر، وجوب کفائی چگونه است که مولا- تکلیفی را متوجّه عموم می‌نماید لکن اگر یک نفر، امتثال کرد، تکلیف از عهده بقیّه، ساقط می‌شود؟

جواب: حق، این است که وجوب کفائی هم نوعی از وجوب است و مزایا و آثارش هم این است که:

۱- درعین‌حال که تکلیف به عموم مردم، متوجّه شده، مثلا همه مکلّف هستند که میّت مسلمان را تجهیز، کفن و دفن نمایند لکن اگر یک نفر، آن واجب را اتیان نمود تکلیف از عهده سائرین ساقط می‌شود.

۲- اگر هیچ‌کس مأمور به را در خارج انجام نداد، تمام مکلّفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

۳- اگر همه مکلّفین دفعتا واحده، واجب کفائی را انجام دادند تکلیف، ساقط می‌شود و منشأ سقوط آن، عمل تمام مکلّفین هست و در نتیجه، تمام آن‌ها استحقاق ثواب پیدا می‌کنند[۷۲۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۰۸

فصل

لا- یخفی أنّه و إن کان الزّمان مما لا بدّ منه عقلا فی الواجب، إلا أنّه تارهٔ ممّا له دخل فیه شرعا فیکون موقّتا، و أخری لا دخل له فیه أصلا فهو غیر موقّت، و الموقّت إما أن یکون الزّمان المأخوذ فیه بقدره فمضیّق، و إمّا أن یکون أوسع منه فموسّع. و لا یذهب علیک أن الموسّع کلّی، کما کان له أفراد دفعیّهٔ، کان له أفراد تدریجیّهٔ، یکون التّخییر بینها کالتّخییر بین أفرادها الدّفعیّهٔ عقلیّا. و لا وجه لتوهّم أن یکون التّخییر بینها شرعیّا، ضرورهٔ أنّ نسبتها إلی الواجب نسبهٔ أفراد الطّبائع إلیها، کما لا یخفی، و وقوع الموسّع فضلا عن إمکانه، مما لا ریب فیه، و لا شبهةٔ تعتریه، و لا اعتناء ببعض التّسویلات کما یظهر من [بعض المطولات [۱].

بدیهی است که اقدام تمام مکلّفین در مورد تجهیز میّت، متصوّر نیست لکن در بعضی از واجبات کفائی ۷۲۴] متصوّر است.

سؤال: نکته وجود وجوب کفائی چیست؟

جواب: نکته‌اش این است که مولا یک غرض دارد و فرضا می‌خواهد میّت مسلمان، تجهیز شود و مکلّفین نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند لذا مولا- خطاب خود را متوجّه تمام مکلّفین می‌کند و در نتیجه اگر یکی از آن‌ها واجب کفائی را اتیان کرد، غرض او حاصل می‌شود و تکلیف سائرین، ساقط می‌شود و چنانچه آن واجب کفائی، اتیان نشد همه مکلّفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

سؤال: چرا بر ترک یک واجب کفائی، تمام مکلّفین استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند؟

جواب: علّتش این است که تکلیف مولا به تمام آن‌ها توجّه پیدا کرده و در مقام تکلیف، امتیازی هم مطرح نبوده.

[فصل یازدهم واجب موسّع و مضیّق

[۱]- مکلّفین، «زمانی» هستند پس افعال و واجباتی را هم که انجام می‌دهند، طبعا در

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۰۹

زمان واقع می‌شود پس زمان برای تمام واجبات، ظرفیّت عقلیّه دارد یعنی عقلا ممتنع است که واجبی خارج از زمان، واقع شود لکن

علاوه بر ظرفیّت زمانی عقلی، بعضی از واجبات، دارای این ویژگی هستند که: در لسان ادلّه شرعی، «زمان» در آن‌ها اخذ شده پس اختلاف واجبات زمانیّه با غیر زمانیّه از نظر دخالت شرعی هست و الا «زمان» از نظر ظرفیّت عقلی در تمام واجبات مدخلیّت دارد.

خلاصه: «زمان» از نظر شارع مقدّس در حصول غرض از بعضی از واجبات، مدخلیّت دارد مانند نماز که زمان معیّنی در آن دخالت دارد. «اقم الصّلاهٔ لدلوک الشّمس الی غسق اللیل». و در بعضی از واجبات هم «زمان» مدخلیتی ندارد مانند ادای دین در صورتی که فوری نباشد بلکه مقصود، ادای دین فی ایّ زمان باشد پس به یک اعتبار، واجب بر دو قسم است: ۱- غیر موقّت. ۲- موقّت. که واجبات موقّت هم بر دو قسم هستند:

۱- واجب مضیّق: «زمانی» که در آن اخذ شده به اندازه نفس واجب می‌باشد مانند روزه که زمان مأخوذ در آن- یعنی مجموع نهار- به اندازه نفس صوم هست نه کمتر از آن هست و نه زیادتر.

۲- واجب موسّع: «زمانی» که در آن اخذ شده، بیش از مقدار واجب است مانند زمانی که برای نماز ظهر و عصر معیّن شده، فرضا زمان لازم برای اتیان آن دو، پانزده دقیقه هست لکن حدود پنج الی شش ساعت برای آن معیّن شده که می‌توان در تمام آن ظرف، نماز را اتیان کرد.

تذکّر: امکان ندارد که زمان، کمتر از مقدار احتیاج واجب باشد زیرا استحاله عقلی دارد.

سؤال: در واجب موسّع، تخییر بین افراد تدریجیّه،- یعنی: اجزای زمان- شرعی هست یا عقلی؟

جواب: واجب موسّع، همان‌طور که از نظر سائر خصوصیّات- از نظر افراد- کلّی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۰

هست و فرضا مکلّف می‌تواند نمازش را در مسجد، حسینیّه، منزل و یا سائر امکنه بخواند از نظر زمان هم- با محدوده زمانی خاص- کلّی هست مثلا- می‌تواند نمازش را در اوّل وقت، وسط و یا آخر وقت بخواند و همان‌طور که تخییر بین افراد دفعیّه واجب موسّع، عقلی هست، تخییر بین افراد تدریجی- اجزای زمان- هم عقلی می‌باشد چون آنچه را که شارع مقدّس بر مکلّف واجب کرده این است که: «أَقِمِ الصَّلاهَٔ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ» لکن عقل حکم می‌کند که مکلّف می‌تواند نمازش را در جزء اوّل از آن زمان یا وسط یا آخرش بخواند.

قوله: «و لا وجه لتوهّم ان یکون التّخییر بینها شرعیا ....»

وجهی برای توهّم تخییر شرعی بین افراد تدریجی- اجزای زمان- نیست زیرا در تخییر شرعی باید هر جزئی دارای غرض خاصّی باشد درحالی‌که اینجا قدر جامع، واجب می‌باشد. مثلا نماز بین زوال و غروب شمس، واجب است که آن‌هم دارای مصادیقی هست و عقل، حکم به تخییر بین آن‌ها می‌کند نه شرع. و بدیهی است که نسبت آن مصادیق به واجب موسّع، مانند نسبت افراد طبیعت به نفس طبیعت هست.

خلاصه: همان‌طور که از نظر مکان، تخییر، عقلی هست از نظر زمان هم عقلی می‌باشد منتها زمان، محدود به حدّی هست- فرضا محدود به زوال و غروب شمس می‌باشد.

سؤال: آیا واجب موسّع، ممکن است یا مستحیل؟

جواب: در بعضی از کتب اصولی مانند قوانین و فصول، بحث مفصلی در این زمینه شده که بعضی قائل به استحاله شده و ادلّه‌ای هم ذکر کرده‌اند لکن نظر مصنّف رحمه اللّه این است که: مهم‌ترین دلیل بر جواز واجب موسّع، وقوع آن هست و شما می‌بینید که در شریعت مقدّس، واجبات موسّع داریم مانند صلوات یومیّه پس بهترین دلیل بر امکان

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۱

ثم إنّه لا دلالهٔ للامر بالموقت بوجه ۷۲۵] علی الامر به فی خارج الوقت بعد فوته فی الوقت ۷۲۶] لو لم نقل بدلالته علی عدم الامر به

[۱].

واجب موسّع، وقوع ۷۲۷] آن هست.

[۱]- اوّل همین فصل بیان شد که واجبات بر دو نوعند:

۱- موقّت: واجبی است که در لسان دلیل شرعی، زمان خاصّی در تحقّق آن دخیل است و نیز بیان شد که واجب موقّت یا موسّع است و یا مضیّق.

۲- غیر موقّت: می‌دانیم گاهی واجب موقّت در همان زمانی که شارع خواسته امتثال می‌شود و گاهی در زمان مطلوب فوت می‌شود ولی دلیل خارجی- غیر از دلیل واجب موقّت و دلیل توقیت- می‌گوید باید آن را در خارج از وقت، تدارک و قضا کرد این دو صورت، روشن است و بحثی ندارد امّا اگر واجب در وقت خودش انجام نشد و دلیل خارجی هم دلالت بر وجوب قضا نکرد، آیا همان دلیل واجب موقّت، دلالت می‌کند که باید عمل را در خارج وقت اتیان کنیم یا نه؟

جواب: دلیل واجب نه تنها به هیچ وجه دلالتی بر وجوب قضا ندارد بلکه ممکن است بعضی ادّعا کنند[۷۲۸] دلیل واجب موقّت، دلالت بر عدم وجوب اتیان در خارج وقت دارد و بگویند همان‌طور که قضایای شرطیّه مفهوم دارند- «إن جاءك زید فاکرمه» مفهومش این است که «ان لم یجیء زید فلا یجب اکرامه»- قضایای وقتیة و قضایائی که در آن‌ها قیدی وجود دارد نیز مفهوم دارند بنابراین دلیلی که عملی را مقیّد به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۲

نعم لو کان التّوقیت بدلیل منفصل ۷۲۹]، لم یکن له إطلاق علی التّقیید بالوقت، و کان لدلیل الواجب إطلاق، لکان قضیّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، و کون التّقیید به بحسب تمام المطلوب لا أصله [۱].

وقت خاصّی واجب می‌کند، مفهومش این است که اگر این قید و این وقت نبود، وجوبی هم در کار نیست.

[۱]- استثنا: گفتیم دلیل واجب موقّت، دلالتی بر وجوب قضا در خارج از وقت ندارد ولی با وجود سه شرط، دلالت بر وجوب اتیان عمل در خارج وقت دارد:

۱- توقیت به دلیل منفصل باشد، چون می‌دانیم گاهی توقیت با دلیل متّصل است و یک دلیل، وجوب و توقیت- هر دو- را بیان می‌کند مانند «اغتسل فی الجمعة» و گاهی با دلیل منفصل است مثلا مولا ابتدا با «اقیموا الصّلاة» اصل وجوب صلات را بیان می‌کند و بعد با دلیل منفصل و «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ» موقت بودن آن را.

۲- دلیلی که بر اصل وجوب، دلالت می‌کند دارای اطلاق و در صدد بیان واجب، با همه خصوصیّات و حدودش باشد نه در مقام اهمال و اجمال.

۳- دلیل دالّ بر توقیت، اطلاق نداشته باشد، از نظر تقیید به وقت و لزوم وقت، اطلاق نداشته باشد، یعنی نگوید این واجب، هرجا بخواهد محقّق شود باید همراه وقت باشد بلکه از آن فی الجملة، استفاده توقیت شود.

سؤال: چرا در صورتی که شرائط سه‌گانه وجود داشته باشد اگر عمل در وقت خودش انجام نشد باید در خارج وقت اتیان شود؟

جواب: چون همان‌طور که در ضمن شرائط گفتیم، دلیل واجب، اطلاق دارد و مقتضای اطلاقش این است که: وجوب عمل بعد از گذشتن وقت هم ثابت است و عمل

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۳

و بالجملة: التّقیید بالوقت کما یکون بنحو وحدة المطلوب، کذلك ربما یکون بنحو تعدّد المطلوب، بحیث کان أصل الفعل، و لو فی

خارج الوقت مطلوبا فی الجملهٔ، و إن لم یکن بتمام المطلوب، إلا أنّه لا بـدّ فی إثبات أنّه بهذا النّحو من دلالهٔ، و لا یکفی الدّلیل علی الوقت إلا فیما عرفت [۱].

باید به‌هرحال ۷۳۰] اتیان شود چه در وقت و چه خارج وقت.

سؤال: اگر چنین است پس چرا مولا واجب را به وقت معیّن، تقیید کرد و غرضش از تقیید واجب به وقت خاص چه بوده؟

جواب: تقیید به وقت خاص به حسب تمام مطلوب مولا هست نه اصل مطلوبش.

توضیح: اگر بخواهید مطلوب مولا به‌طور کامل و تماما حاصل شود باید عمل- مثلا نماز- در وقت معیّن اتیان شود نه اینکه وقت در اصل و اساس مطلوب مولا دخالت داشته باشد به‌طوری که اگر نماز در خارج وقت انجام شد مطلوب مولا هیچ حاصل نشده باشد به عبارت دیگر: نماز در وقت، دارای صـددرجه مصلحت، و نماز خارج از وقت، واجـد هشتاد درجه مصلحت است، البتّه این هشتاد درجه مصلحت هم لازم الاستیفاء هست همچنان که مصلحت وقت، لازم الاستیفاء هست. نه اینکه در حدّ استحباب و افضلیّت باشد.

[۱]- وحـدت و تعـدّد مطلوب: واجبی که به وقت خاصّی مقیّـد می‌شود ثبوتا و از نظر واقع، ممکن است تقییـدش به آن‌وقت به نحو تعـدّد مطلوب باشـد یعنی مولاـ دو مطلوب داشـته باشـد یکی اصل عمل و دیگری وقوعش در وقت خاص به‌طوری که اگر عمل در وقت معیّن انجـام نشـد بـاز انجام آن در خارج وقت، مطلوب مولا باشـد و ممکن است به نحو وحـدت مطلوب باشـد یعنی مولا یک مطلوب دارد و آن‌هم عمـل در وقت معیّن، عمل مقیّـد به اتیان در وقت خاص، به‌طوری که اگر عمل در وقت انجام نشـد مولا دیگر مطلوبی نـدارد و اصل عمل و عمل در غیر وقت را نمی‌خواهـد امّا در ظاهر برای اینکه اثبات کنیم واجب موقت به نحو تعدد مطلوب است، نیاز به دلیل داریم ۷۳۱] و دلیل

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۴

و مع عدم الدّلالهٔ فقضیّهٔ أصالهٔ البراءهٔ عدم وجوبها فی خارج الوقت، و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جیّدا [۱].

فصل

الأـمر بالأمر بشـیء، أمر به لو کان الغرض حصوله، و لم یکن له غرض فی توسـیط أمر الغیر به إلا تبلیغ أمره به، کما هو المتعارف فی أمر الرّسل بالأمر أو النّهی. و أمّا لو کان الغرض من ذلک یحصل بأمره بذاک الشّیء، من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلّق أمره به، فلا یکون أمرا بذاک الشّـیء، کما لا یخفی. و قد انقدح بذلک انّه لا دلالهٔ بمجرّد الأمر بالأمر، علی کونه أمرا به، و لا بدّ فی الدّلالهٔ علیه من قرینهٔ علیه [۲].

واجب موقت برای اثبات آن کافی نیست مگر در مورد استثنا، موردی که سه شرط وجود داشت.

[۱]- سؤال: اگر دلیلی نـداشتیم که دلالت کند واجب موقّت به نحو، تعدّد مطلوب است آیا در صورت فوت واجب در وقت باید در خارج از وقت، آن را اتیان کرد؟

جواب: خیر، چون وجوب صلات در خارج وقت، «مما لا یعلمون» است لذا حدیث رفع و سائر ادلّه برائت، آن را نفی می‌کنند.

سؤال: آیـا بـا تمسّـک به استصـحاب می‌توان وجوب اتیـان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد؟ یعنی بگوئیم نماز، در وقت، واجب بود، الآن هم که خارج وقت است، بقاء وجوب، نسبت به خارج وقت را استصحاب می‌کنیم؟

جواب: نه، زیرا برای صـحّت و جریان استصحاب باید قضیّه متیقّنه و مشکوک‌که یکی باشد ولی در اینجا دو قضیّه، متغایرند چون قضیّه مـتیقّنه، وجـوب صـلات در وقت- نه وجوب صـلات به‌طور کلّی- و قضـیّه مشـکوک‌که وجوب صـلات در خـارج وقت است بنـابراین

نمی‌توان از راه استصحاب وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد.

[فصل دوازدهم «امر به امر»]

[۲]- گاهی مولا امر خود را مستقیما متوجّه مردم نمی‌کند بلکه با واسطه، امر می‌کند

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۵

مثلاـ به فردی دستور می‌دهد که تو به دیگران امر کن، فلان عمل را انجام دهند پس امر مولا مستقیما متوجّه مکلفین نشده مثلا خداوند متعال به پیغمبر دستور می‌دهد که شما به مسلمانان فرمان بده که صوم و صلات را اتیان کنند پس عنوان بحث «الامر بالامر بشیء» می‌باشد یعنی:

مأمور به اوّلی، «امر» است و مأمور به دوّمی همان «شیء» هست که باید در خارج، اتیان شود.

سؤال: آیا نفس امر مولا درعین‌حال که واسطه خورده، مانند اوامر بدون واسطه هست به عبارت دیگر: امر مولا به «امر» متعلّق شده و مستقیما به شیء مأمور به، تعلّق نگرفته، حال اگر «واسطه» مخالفت یا نسیان کرد و فرمان مولا را ابلاغ ننمود لکن فرد سوّمی، نسبت به آن اطّلاع پیدا کرد، در این صورت، امر مولا مانند امر بدون واسطه هست و آن فرد باید از آن اطاعت کند یا اینکه اطاعتش لازم نیست؟

جواب: باید بررسی کنیم که هدف مولا از امر به آن واسطه، چه بوده و چرا به او امر کرده که به دیگران، امر کند، مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی هدف مولاـ این است که مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند منتها چون دسترسی به مردم ندارد به آن واسطه، دستور می‌دهد که تو امر کن.

مثال: مردم، شایستگی ندارند که طرف وحی قرار گیرند لذا خداوند متعال به انبیا وحی می‌نماید و آن‌ها را واسطه در تبلیغ قرار می‌دهد لکن هدف پروردگار، این است که مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند.

۲- گاهی هدف اصلی مولا این است که به «واسطه» امر کند لذا به او می‌گوید به دیگران امر کن فلان عمل را انجام دهند که در فرض مذکور، عنایتی به این ندارد که دیگران شیء مأمور به را خارجا انجام دهند یا انجام ندهند و اصلا غرض او به اتیان شیء مأمور به تعلّق نگرفته.

۳- گاهی هدف مولا این است که مأمور به را دیگران انجام دهند لکن در صورتی که آن واسطه، وساطت و امر کند به نحوی که اگر او مخالفت نمود و به دیگران امر نکرد، مولاـ هم نمی‌خواهد آن شیء در خارج اتیان شود بلکه انجام مأمور به در صورتی مطلوب او هست که واسطه به وظیفه خود، عمل کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۶

فصل

إذا ورد أمر بشیء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل یوجب تکرار ذاک الشّیء، أو تأکید الأمر الأوّل، و البعث الحاصل به؟ قضیّهٔ إطلاق المادّهٔ هو التّأکید، فإنّ الطّلب، تأسیسا لا یکاد یتعلّق بطبیعهٔ واحدهٔ مرّتین، من دون أن یجیء تقیید لها فی البین، و لو کان بمثل (مرّهٔ اخری) کی یکون متعلّق کل منهما غیر متعلّق الآخر، کما لاـ یخفی، و المنساق من إطلاق الهیئهٔ، و إن کان هو تأسیس الطلب لا تأکیده، إلا أنّ الظّاهر هو انسباق التّأکید عنها، فیما کانت مسبوقهٔ بمثلها، و لم یذکر هناک سبب، أو ذکر سبب واحد [۱].

حکم مسئله: در صورت اوّل، هیچ فرقی بین امر با واسطه و بدون واسطه نیست ولی در صورت دوّم و سوّم، صرف امر مولا کفایت

نمی‌کند که دیگران آن شیء را اتیان کنند به عبارت دیگر: امر ابتدائی مولا، امر به آن شیء نیست زیرا یا منظور او نفس امر به واسطه هست یا هدف او انجام آن شیء می‌باشد منتها در صورتی که واسطه، وساطت و امر کند پس اگر واسطه، امر نکرد، اتیان آن شیء هم متعلّق غرض مولا نیست.

سؤال: اگر در موردی «امر به امر» تحقّق پیدا کرد اما نتوانستیم، تشخیص دهیم که از قسم اوّل است که بر عبد، اتیان آن شیء، لازم باشد یا از قسم دوّم و سوّم است که انجام آن شیء لازم نباشد، وظیفه چیست؟

جواب: اگر قرینه‌ای بر لزوم، وجود نداشته باشد، لازم نیست که عبد، آن شیء را اتیان کند.

[فصل سیزدهم «امر بعد از امر»

[۱]- سؤال: اگر مولا امری صادر کرد، مثلا گفت «اکرم زیدا» و قبل از امتثال عبد، مجدّدا مولا همان عبارت را تکرار کرد و گفت «اکرم زیدا» در این صورت آیا امر دوّم، عنوان «تأکید» و عبد فقط یک تکلیف دارد یا اینکه امر دوّم «تأسیسی» هست و عبد باید دو دفعه ۷۳۲]، زید را اکرام کند؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۷

جواب: در محلّ بحث، گرفتار دو مطلب متضاد هستیم زیرا «اکرم» دارای هیئت و مادّه‌ای هست که اطلاق هریک از آن دو متفاوت است.

مادّه «اکرم» عبارت از مأمور به- اکرام زید- و هیئتش همان صیغه افعل هست که بر طلب لزومی دلالت می‌کند لکن بین اطلاق مادّه و هیئت، تباین هست.

بیان ذلک: مادّه آن دو امری که از ناحیه مولا صادر شده، «اکرام زید» هست و هیچ قید و شرطی در آن، مدخلیّت ندارد و معنای اکرام زید در امر اوّل، طبیعت اکرام- بدون هیچ قید و شرطی- هست و همچنین معنای اکرام زید در امر دوّم هم طبیعت اکرام، بدون هیچ قیدی هست.

مقتضای اطلاق مادّه، این است که فقط یک تکلیف، وجود داشته باشد زیرا نسبت به «طبیعت اکرام»، بدون هیچ قید و شرط نمی‌شود دو تکلیف، تعلّق پیدا کند[۷۳۳].

پس مقتضای اطلاق ماده این است که امر دوّم، جنبه تأکیدی داشته باشد زیرا اگر بنا باشد عنوان تأسیسی پیدا کند، معنایش این است که دو حکم بر یک طبیعت، مترتّب شده باشد و ممتنع است دو حکم بر طبیعت واحده، واقع شود مگر اینکه متغایر شوند مثل اینکه در امر اول بگویند «اکرم زیدا» و در امر دوم بگویند «اکرم زیدا مرّهٔ ثانیهٔ».

اما لازمه اطلاق هیئت، این است که عنوان تأسیس ۷۳۴] داشته باشد و مثلا اکرام زید، بدون هیچ قید و شرط- گرچه قبلا هم اکرام تحقق پیدا کرده- واجب باشد پس مقتضای اطلاق هیئت، این شد که وجوب اکرام در جمیع تقادیر، واجب است گرچه قبلا هم محقق شده باشد.

خلاصه: اکنون که مشخّص شد مقتضای اطلاق مادّه، تاکید و مقتضای اطلاق هیئت، تأسیس است، تکلیف چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۸

جواب: گرچه مقتضای اطلاق هیئت و متبادر از آن، تأسیس است لکن اگر هیئت افعل مسبوق هیئت افعلی مثل خودش باشد- مانند ما نحن فیه- و از آن طرف، مولا هم برای تکلیف خود، سببی ذکر نکرده باشد یا یک سبب ذکر کرده باشد، در چنین صورتی نزد عرف، متبادر از هیئت هم تاکید است- همچنان که متبادر از اطلاق مادّه، تاکید بود، بله اگر مولا برای تکلیف خود، اسباب متعددی ذکر می‌کرد، دیگر متبادر از هیئت، تاکید نبود بلکه تأسیس بود لکن تازه بحث تداخل و عدم تداخل اسباب پیش می‌آمد.

و الحمد للّه اوّلا و آخرا و صلّى اللّه على محمّد و آله الطّيّبين الطّاهرين ۲۳/ ۵/ ۱۳۷۴

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۱۹

الفهرس الموضوعى

فهرست موضوعی کتاب

[۷۳۶]

---

[۱] (۱)- ر. ك: تفسير نمونه ۹/ ۱۵۳.

[۲] (۱)- ر. ك: تفسير نمونه ۸/ ۳۶۰.

[۳] (۲)- ر. ك: تفسير نمونه ۱/ ۳۹۶.

[۴] (۳)-« الاول: الوجوب نحو\i« أَقِيمُوا الصَّلاةَ\»*E. الثانی: النّدب نحو\i« فَكاتِبُوهُمْ\»E فانّ الكتابة لما كانت مقتضية للثواب و ليس فی تركها عقاب، كانت مندوبة الثالث: الاباحة نحو\i« كُلُوا وَ اشْرَبُوا\»*E ... الخامس: الإرشاد:

نحو\i« فَاسْتَشْهِدُوا\»E فان اللّه تعالی ارشد العباد عند المداينة الی الاستشهاد رعاية لمصلحتهم قيل الفرق بينه و بين الندب ان الندب لثواب الآخرة و الارشاد لمنافع الدنيا ... السادس: الامتنان نحو\i« كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ\»*E بالامر يدل علی الامتنان عليهم السابع: الاكرام للمأمور نحو\i« ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ\»E فان ضم السلام و الامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام ... الحادی عشر: التسوية نحو\i« فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا\»E الثانی عشر: الدّعاء نحو« اللهم اغفر لی» ... الخامس عشر: التكوين و هو الايجاد نحو\i« كُنْ فَيَكُونُ\»*E.

ر. ك: معالم الدين ۳۹.

[۵] (۱)- ر. ك: ايضاح الكفاية ۱/ ۴۱۵.

[۶] (۲)- وجود ذهنی طلب، این است که انسان، طلب را تصوّر کند مانند وجود ذهنی انسان که عبارت از تصوّر ماهیّت انسان می‌باشد.

[۷] (۱)- سوره طه، ۱۷.

[۸] (۲)- سوره طه، ۴۳ و ۴۲.

[۹] (۱)- ر. ك: معالم الدّين: ۴۸.

[۱۰] (۱)- اقول و فيه(اوّلا) ان قياس المقام بالعام و الخاص مما لا وجه له فان العام و ان كثر استعماله فی الخاص لكن ليس فی خاص معين كی يصير ذلك مجازا مشهورا له بل فی خواص مختلفة فقد يخرج الفساق مثلا عن العلماء و قد يخرج الشعراء منهم و قد يخرج النحويون و هكذا(و ثانيا) ان العام حسب ما ستعرفه و يعترف به المصنّف من عدم كون التخصيص مجازا لا يكاد يكون مستعملا فی الخاص بل مستعمل دائما فی العموم علی التقريب الآتی فی موضعه إن شاء الله تعالی(و عليه) فلم يستعمل العام فی الخاص كی يصير الخاص بسبب ذلك مجازا مشهورا ينثلم به ظهور العام فی العموم. ر. ك. عناية الاصول: ۱/ ۲۰۷.

[۱۱] (۲)- البتّه صاحب معالم، ادّعای نقل نکرده‌اند امّا مصنّف، این مطلب را هم نفی می‌کند.

[۱۲] (۱)- كی تندرج تحت قاعدة اذا تعذرت الحقيقة و تعددت المجازات فاقربها متعيّنة فلا بد من الوقف.

ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۹۹.

[۱۳] (۱)- امّا وقتی شما می‌گوئید« یجیء زید من السفر» در صدد اخبار از آمدن زید می‌باشید به خلاف محل بحث که چنین نیست.

[۱۴] (۱)- برای توضیح بیشتر در این زمینه به:« الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغهٔ الامر و فیه مباحث» رجوع نمائید.

[۱۵] (۱)- یعنی: کیف یکون الاخبار بداعی البعث مستلزما للکذب و لو کان کذلک لزم الکذب فی غالب الکنایات ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۴۹.

[۱۶] (۱)- الف: یمکن ان یکون اشارهٔ الی ما عرفت من ان الوجوب منتزع من الطلب و عدم الترخیص فی ترکه و انه یکفی فی الحکم بعدم الترخیص مجرد عدم ثبوت الترخیص. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۶۳، ب: و لعله اشارهٔ الی ان مقدمات الحکمهٔ من شأنها ان تقتضی الشیوع و السریان کما فی اعتق رقبهٔ او تقتضی العموم و الشمول کما فی احل اللّه البیع علی ما سیأتی التصریح به فی آخر المطلق و المقید و لا تکاد تقتضی تعین احد المحتملات الا اذا کان سایر المحتملات مما فیه تقیید و تضییق کما فی اقتضائها کون الوجوب نفسیا تعیینیا عینیّا لاجل کون کل واحد مما یقابله من الغیری و التخییری و الکفائی مما فیه تقیید الوجوب و تضییق دائرته کما سیأتی تحقیقه فی المبحث السادس و المقام لیس من هذا القبیل فان الندب و ان کان یصرح المصنف فی المبحث الآتی بانه طلب کانه یحتاج الی مئونهٔ التقیید بعدم المنع من الترک و لکن الوجوب ایضا طلب کانه یحتاج الی مئونهٔ التقیید بالمنع من الترک و الیه یشیر فی آخر المبحث الآتی بقوله فافهم فانتظر. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۱۰.

[۱۷] (۲)- که قبلا توضیح دادیم.

[۱۸] (۱)- ان مقدمات الحکمهٔ هنا قد اقتضت التعیین لا العموم بقسمیه و سیتضح لک هذا بعد ذلک. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۰۰.

[۱۹] (۱)- در پایان بحث خواهیم گفت که اگر دلیلی نداشته باشیم و شک در تعبّدیّت نمائیم آیا اصل برائت جاری نموده، می‌گوئیم رعایت قصد قربت لازم نیست یا اینکه اصالت الاشتغال باید جاری نمود و گفت قصد قربت معتبر است.

[۲۰] (۱)- برای قصد قربت، معانی دیگری احتمال داده شده که در پایان همین بحث توضیح خواهیم داد، از جمله: اتیان واجب به خاطر مصلحتی که در آن هست یا به علّت حسنی که در آن تحقق دارد یا برای اینکه خداوند متعال، اهلیت پرستش دارد و ...

[۲۱] (۱)- و« توهّم» مبتدا و خبر آن« واضح الفساد» است که به‌زودی خواهد آمد.

[۲۲] (۱)- خبر مبتدای قبلی اکنون بیان شد و معنا چنین می‌شود: ای« و توهّم امکان تعلّق الامر ... واضح الفساد.»

[۲۳] (۱)- در بحث مقدمه واجب خواهیم گفت که: وجوب نفسی در مقابل وجوب غیری است که وجوب غیری به مقدمه متعلّق است اما وجوب نفسی به ذی المقدمه تعلق می‌گیرد و در ما نحن فیه اصلا مقدمه‌ای مطرح نیست بلکه یک عنوان، متعلق یک وجوب نفسی استقلالی هست.

[۲۴] (۱)- بین مرکّب و اجزاء آن، مغایرت واقعیّه، تحقق ندارد.

[۲۵] (۱)- هذا مقول قوله:« قلت» فهو الجواب عن الاشکال و ما تقدّمه ضمیمهٔ الیه(و توضیحه) ان انحلال الامر بالکل الی الامر بکل واحد من الاجزاء من جههٔ ان الکل عین الاجزاء یقتضی أن تکون داعویهٔ کل من الاوامر الضمنیهٔ التحلیلیهٔ المتعلقهٔ بالاجزاء عین داعویهٔ الامر بالکل، و یمتنع ان یکون الامر بالکل داعیا الی ذات الصلاهٔ و الی الاتیان بها بداعی امرها لانه یلزم منه ان یکون الامر داعیا الی داعویهٔ نفسه و قد عرفت ان الشیء لا یکون علهٔ لعلیته فتتوقف صحته علی تعلق امر بذات الصلاهٔ غیر الامر بالکل و المفروض عدمه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷۰.

[۲۶] (۱)- ما هم در جلد اوّل کتاب ایضاح الکفایهٔ در بحث جبر و تفویض، پاسخ مصنّف رحمه اللّه را بیان نموده و ثابت کردیم

که اراده، یک امر اختیاری می‌باشد و معنای اختیاریت آن، به این نیست که مسبوق به اراده باشد بلکه اختیاریت آن، مربوط به خلاقیت نفس هست که خداوند متعال به انسان عنایت کرده و انسان، خلق اراده می‌کند و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۴۹۱.

[۲۷] (۱)- هی کما عن الزمخشری فی المصباح مصدر، و المناسب ان یکون مبنیا للفاعل ای بلامانع، و فی بعض النسخ- بلا تبعهٔ- ای بلا محذور، و المعنی علی التقدیرین واضح. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۷۰.

[۲۸] (۱)- مصنّف رحمه اللّه به فرق بین عبادات و توصلیّات اشاره نمودند.

[۲۹] (۲)- به خلاف ما عدای عبادات یعنی واجبات و مستحبّات توصّلی.

[۳۰] (۱)- لان کل واحد من الامور المذکورهٔ: اما ان یعتبر تعیینا فهو باطل، للعلم بکفایهٔ الاقتصار علی قصد الامتثال او یعتبر تخییرا بینه و بین قصد الامتثال فیعود المحذوران من الدّور و سلب القدرهٔ لعدم الفرق بین کونه مأخوذا تعیینا او تخییرا.

اقول: لو کان التخییر شرعیا لزم المحذوران و کذا لو کان عقلیا و فرض الاطلاق نظریا، اما اذا کان طبیعیا فلا یلزم الدور.

و اما سلب القدرهٔ فلا یلزم بالنسبهٔ الی تمام وجودات الطبیعی، نعم یکون بعض وجوداته غیر مقدور فح یتوجه الامر الی المقدور، مع ان الاجماع علی الصحهٔ اذا اتی بقصد الامتثال ینافیه. الا ان یقال: ان غیر المأمور به قام مقامه الا انه- أیضا- مخالف له، فح یقطع بعدم اعتباره مطلقا، و لما کان المحذور عنده سلب القدرهٔ اطلق القول بعدم اعتبار واحد من الامور المتقدمهٔ.« مشکینی» رحمه اللّه. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۱۱۲.

[۳۱] (۱)- تذکّر: معانی سه‌گانه مذکور را و لو اینکه ما از راه امر کشف می‌کنیم امّا حقیقتش این است که تابع امر مولا نیست به خلاف معنای اوّل- داعی الامر- که حقیقتا متفرع بر امر است.

[۳۲] (۱)- حیث ذهب بعضهم فی تصحیح المطلب الی تعدّد الامر و بعضهم الی ان غایهٔ ما دل علیه الدلیل العقلی و النقلی هو التمکن من الفعل عند ایجاده لا التمکن فی زمان الامر به و المکلف قادر علی اتیان العبادات بقصد الاطاعهٔ و امتثال الامر فی زمان الفعل المتأخر عن زمان الامر و لا امتناع فی تأثیر الامر فی القدرهٔ علی متعلقه فی زمان وجوده اذ لا دلیل یقتضی استحالته و اما حدیث کون الموضوع مقدما علی المحمول فمحفوظ هاهنا ایضا و لا دور اصلا لان المقدم هو الفعل الذی یوجد بقصد القربهٔ فی الزمان المتأخر بحسب مقام التصور و هذا امر معقول و ان توقف وجوده الخارجی علی سبق الامر نظیر العلل الغائیهٔ للافعال الاختیاریهٔ حیث انها متقدمهٔ تصورا و إن کانت متأخرهٔ تحققا و بعضهم ذهبوا الی ان معنی القربهٔ هو خصوص قصد کون الفعل ذا مصلحهٔ او ذا عنوان یکون بذاک العنوان مأمورا به او کونه للّه تعالی. ر. ک:

شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۰۴.

[۳۳] (۱)-« برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه مکلف، عمل عبادی را مغیّا کند به غایت آن و مثلا بگوید:« اصلی صلاهٔ الظهر لوجوبه» یا« اصلی صلاهٔ اللیل لاستحبابه» و دیگر، اینکه مکلف، عنوان صفتیت را در عبادت، اخذ نماید و بگوید:« اصلی صلاهٔ واجبهٔ» یا« اصلی صلاهٔ مستحبّهٔ». ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۴۹.

[۳۴] (۱)- لازم به تذکر است که بنا به عقیده مصنّف رحمه اللّه اعتبار قصد قربت در متعلّق امر، مستحیل است امّا چنین نیست که مولا اصلا مجاز نباشد و حق نداشته باشد ذکری و صحبتی از قصد قربت بکند بلکه می‌تواند بگوید: قصد قربت در نمازی که معراج مؤمن است دخالت دارد.

[۳۵] (۱)- صفحه ۲۲۷ و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۵۷.

[۳۶] (۲)- طبق یک مبنا که اشارتا بیان کردیم.

[۳۷] (۱)- که مشروحا بیان کردیم.

[۳۸] (۱)- لذا طبق مبنای مذکور گفته شده: کسی که بتواند اجتهاد یا تقلید کند، طریق احتیاط برایش مسدود است.

[۳۹] (۱)- اذ الغفلة مانعة من اتکال الشارع الاقدس علی حکم العقل ح اذ لا حکم للعقل ح فاما ان لا یکون غرض الشارع یتوقف علی ما ذکر او یکون له غرض و لم یعتن هو بفوته و حیث ان الثانی ممتنع فیتعین الاوّل(اقول) یتم هذا فی حق الغافل لا- فی حق الملتفت و لو کان نادرا فاستکشاف عدم الغرض مطلقا غیر ظاهر الا ان یعد ذلک طریقا عرفا الی عدمه و هو کما تری.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷۸.

[۴۰] (۲)- و هو السید الاجل علم الهدی قدّس سرّه علی ما قیل. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۴۹۲.

[۴۱] (۱)- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۵/ ۵۸.

[۴۲] (۱)- عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وضع عن امتی تسع خصال: الخطاء و النسیان و« ما لا- یعلمون» و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرة و الوسوسة فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید. ر. ک: اصول کافی، باب ما رفع عن الامة ۲/ ۴۶۳.

[۴۳] (۱)- هذا فی الوجوب الغیری، اذ لو کان وجوبه لاجل الغیر فلا محالة یصیر غیریا.

[۴۴] (۲)- هذا فی الوجوب التخییری، فان لم یکن له عدل فالوجوب تعیینی، و الا فهو تخییری، فجعل العدل قید ینفی بالاطلاق.

[۴۵] (۳)- هذا فی الوجوب الکفائی، فان الوجوب فیه مقید بعدم اتیان الغیر بالواجب، و هذا بخلاف ما یقابله من الوجوب العینی فانه ثابت مطلقا سواء اتی به الغیر ام لا و سواء وجب هناک شیء آخر ام لا.] ر. ک:

منتهی الدرایة ۱/ ۴۹۶.

[۴۶] (۱)- فالتعیینی هو وجوب فعل بخصوصه. و التخییری: هو وجوب فعلین او الافعال علی البدل، کما لو ورد ان افطرت فاعتق رقبة او اطعم ستین مسکینا او صم شهرین متتابعین، و یتصور التخییری علی وجوه ذهب الی کل منها فریق ... ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۲.

[۴۷] (۱)- نحو قوله تعالی i« وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا\.»E[المائدة: ۲] بعد قوله تعالی i« یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ\.»E[المائدة: ۹۵] فان الامر بالاصطیاد، واقع عقیب حرمة الاصطیاد فی حال الاحرام ...

و لا یخفی ان التمثیل بقوله i« فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ\.»E[التوبة: ۵] الآیة للامر الواقع عقیب الحظر محل تأمل.

قال المحقق السلطان: و المراد من الامر الواقع عقیب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهی. لا- الامر الباقی الحاصل قبل النهی الشامل بعمومه او اطلاقه لما بعد النهی، بحیث یکون نسبة النهی الی ذلک الامر نسبة التخصیص او التقیید فیخرج من محل النزاع، نحو قوله تعالی\:i« فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ\»E فان عموم قوله تعالی i« وَ اقْتُلُوهُمْ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ\»E[النساء: ۸۹] مخصص بحرمة القتل فی الاشهر الحرم بناء علی کون العموم عموما ازمانیا- انتهی. ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۴۸] (۲)- مثال آن در پاورقی صفحه بعد ذکر شده.

[۴۹] (۱)- بعضی از اساتید محترم برای امر عقیب توهم حظر به آیه سی و ششم سوره حج، مثال زده‌اند که: متن فرمایش ایشان را بدون دخل و تصرّف نقل می‌کنیم: و البدن جعلناها لکم من شعائر اللّه لکم فیها خیر فاذکروا اسم اللّه علیها صواف فاذا وجبت جنوبها« فکلوا» منها و اطعموا القانع و المعتر کذلک سخرناها لکم لعلکم تشکرون. شاهد در« فکلوا» می‌باشد که: در زمان جاهلیت خوردن از هدی و قربانی را حرام می‌دانستند و چون توهم حظر، مطرح بوده، صیغه امر« فکلوا» عقیب توهم حظر، واقع شده است.

در پایان، توجه شما را به ترجمه آیه از کتاب تفسیر نمونه جلب می‌کنیم:

« و شترهای چاق و فربه را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم در آنها برای شما خیر و برکت است نام خدا را(هنگام قربانی کردن آن‌ها) درحالی‌که به صف ایستاده‌اند ببرید هنگامی که پهلوهایشان آرام گرفت(و جان دادند) از گوشت آن‌ها بخورید و مستمندان قانع و فقیران معترض را نیز از آن اطعام کنید این‌گونه ما آن‌ها را مسخرتان ساختیم تا شکر خدا را بجای آورید»- نگارنده.

[۵۰] (۱)- کالعضدی، فانه نفی البعد عن هذا التفصیل، و هو: ان الامر یفید الوجوب ان لم یکن معلقا بزوال علّة عروض النهی، و الرجوع الی ما قبل الحظر من الحکم ان کان معلقا بذلک کما فی قوله تعالی\:i« وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا\»E و قوله تعالی\:i« فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِینَ\»E فان الامر فی الاول علّق علی الاحلال المضاد للإحرام الذی هو علّة عروض النهی عن الصید، فیفید الامر الاباحة التی هی حکم الصید قبل النهی عنه.

و فی الثانی بالانسلاخ الذی هو عبارة عن انقضاء الاشهر الحرم التی هی علّة النهی، فیفید الوجوب الذی کان قبل الحظر. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۴۹۷.

[۵۱] (۲)- ... و لا یذهب علیک ان هذا التفصیل انما هو فیما اذا کان الحظر محققا، اما اذا کان توهم الحظر فلا یستقیم هذا التفصیل- فتدبر. ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۵۲] (۳)- یعنی سایر تفاصیل.

[۵۳] (۱)- و علیه فلا تحمل علی الوجوب بناء علی وضعها له الا بناء علی کون حجیة اصالة عدم القرینة من باب التعبد لا من باب حجّیة الظهور. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۱.

[۵۴] (۱)- ای المتبادر.

[۵۵] (۲)- به‌زودی بیان خواهیم کرد که مقصود از مرّه و تکرار آیا دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟

[۵۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۷] (۱)- مادّه فعل امر، فعل ماضی، اسم فاعل و سایر مشتقات، مصدر نیست بلکه مصدر هم خودش صیغه خاصی است که دارای ماده و هیئت می‌باشد.

[۵۸] (۱)- اگر گاهی می‌گویند« زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا« عدل» و عدالت را نمی‌توان بر زید، حمل نمود.

[۵۹] (۱)- یعنی: فبناء علی ما ذکر- من عدم کون المصدر مادة للمشتقات- یمکن دعوی اعتبار المرة و التکرار فی مادة الصّیغة، لا فی هیئتها کما زعمه صاحب الفصول. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۰۲.

[۶۰] (۲)- قال فی الفصول: الحق ان هیئة الامر لا دلالة لها علی مرّة و لا علی تکرار ... الی ان قال: و انما حررنا النزاع فی الهیئة لنص جماعة علیه و لان الاکثر حرر و النزاع فی الصیغة و هی ظاهرة بل صریحة فیها و لانه لا کلام فی ان المادة و هی المصدر المجرد عن اللام و التنوین لا تدل الا علی الماهیة من حیث هی علی ما حکی السکاکی وفاقهم علیه ... الخ فاشکل علیه المصنّف رحمه اللّه بان الاتفاق علی عدم دلالة المصدر المجرد الا علی الماهیة لا یدل علی کون النزاع فی المقام فی الهیئة لا فی المادة إذ المصدر لیس مادة للمشتقات التی منها صیغة الامر بل هو مشتق مثلها و المادة هی الامر المشترک بینه و بینها حسبما حققه« اقول»: ما فی الفصول یرجع الی امرین: احدهما ان المصدر مادة للمشتقات و ثانیهما ان الاتفاق علی عدم دلالته علی المرة و التکرار یقتضی الاتفاق علی عدم دلالة مادة(افعل) علیه و یکون النزاع فی مدلول الهیئة-- اما الاول فیمکن ان یکون جاریا علی المشهور و اما الثانی فلا غبار علیه لان المصدر اذا لم یدل علی المرة و التکرار دل ذلک علی عدم دلالة مادته علیهما فیصح الاستدلال به علی عدم دلالة مادة« افعل» علیهما فیلزم الاتفاق علی الاول الاتفاق علی الاخیر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۲.

[۶۱] (۱)- و تظهر الثمرة بین الدفعات و الافراد فیما لو قال مثلا اعتق رقبة و قد اعتقنا رقابا متعددة دفعة واحدة فعلی الدفعات لا یجزی و علی الافراد یجزی بل تظهر الثمرة بین الدفعة و الفرد ایضا فی المثال المذکور فعلی القول بالدفعة یقع الجمیع علی صفة المطلوبیة و علی القول بالفرد لا یکون المطلوب الا واحدا منها و الباقی زائد علی المطلوب. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۰.

[۶۲] (۲)- ای المرة و التکرار، و صاحب القوانین استظهر المعنی الثانی و هو الفرد و صاحب الفصول المعنی الاول و هو الدفعة. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۰۶.

[۶۳] (۳)- لعله اشارهٔ الی وجوب حمل کلامهم علی ما ذکر بقرینهٔ دعوی الکوفیین ان الفعل هو الاصل اذ لا یراد منه ان الفعل مادهٔ للمشتقات بالمعنی الحقیقی، ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۳.- مقصود از« ما ذکر» در عبارت مزبور، همان است که در پاورقی، نقل کرده‌ایم.

[۶۴] (۱)- المراد بها الوجود الذی لا- یتعاقبه وجود آخر و بعبارهٔ اخری: المراد بالدفعهٔ هو وحدهٔ الایجاد، کعتق عبید او تملیکهم بانشاء واحد فانه لا یصدق علیها المرهٔ بمعنی الفرد و یصدق علیها المرهٔ بمعنی الدفعهٔ. و بین الدفعهٔ و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما علی مثل انشاء عتق عبد واحد، فان کلا- من الدفعهٔ و الفرد صادق علیه، و تفارقهما فی عتق عبید بانشاء واحد، فانه یصدق علیها الدفعهٔ، و لا- یصدق علیها الفرد، لکونها افرادا عدیدهٔ، و فی الکلام الممتد المتصل و غیره من التدریجیات، فان المرهٔ بمعنی الفرد الواحد تصدق علیه، بخلاف الدفعهٔ، فانها لا تصدق علیه، لکونه من التدریجیات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۰۵.

[۶۵] (۱)- کلمه« توهم» مبتدا هست و بزودی خبر آن در ادامه عبارت، ذکر خواهد شد.

[۶۶] (۲)- هذا عین کلام الفصول الی قوله:« کما فعلوه».

[۶۷] (۳)- معطوف علی قوله:« لکان الانسب»] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۰۷ و ۵۰۶.

[۶۸] (۱)- قول کسانی که می‌گویند صیغه امر نه دلالت بر مرّه می‌کند نه تکرار.

[۶۹] (۱)- یعنی فی نزاع دلالهٔ الصیغهٔ علی المرهٔ و حاصله: ان التعبیر عن المرهٔ بالفرد- مع ان المراد بها وجود الطبیعهٔ و خروج لوازم الوجود عن حیّز المطلوب- انما هو لاجل کون الفرد نفس وجود الطبیعهٔ فی الخارج.

[۷۰] (۲)- غرضه: ابداء الفرق بین الفرد الذی هو بمعنی المرّهٔ فی هذا المبحث، و بین الفرد الذی هو فی قبال الطبیعهٔ فی البحث الآتی. و محصل الفرق بینهما: ان الفرد فی هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه و فی المبحث الآتی هو الوجود مع لوازمه، فقوله:« غایهٔ الامر» هو الجواب عن توهم کون نزاع المرهٔ و التکرار بمعنی الفرد و الافراد من تتمهٔ البحث الآتی علی القول بتعلق الامر بالفرد اذ حاصله: مغایرهٔ معنی الفرد فی المسألتین.

[۷۱] (۳)- ای: المطلوب، و لذا لو قصد القربهٔ بلوازم الوجود کان تشریعا محرما.

[۷۲] (۴)- ای: التشخص، فانه ح مقوّم للمطلوب، فیصح قصد القربهٔ به، و لا یکون ذلک تشریعا.] ر. ک:
منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۱۲- ۵۰۹.

[۷۳] (۱)- به‌معنای« دفعه و دفعات» و به‌معنای« فرد و افراد.»

[۷۴] (۱)- قائلین به تعلّق امر به طبیعت می‌گویند: خصوصیات فردیه، دخالت ندارد اما قائلین به تعلق امر به فرد، معتقدند تشخصات فردی دخالت دارد.

[۷۵] (۱)- مصنّف رحمه اللّه متعرض فرع مذکور نشده‌اند.

[۷۶] (۱)- او فقط در مقام بیان مطلوبیّت و مشروعیّت مأمور به بوده.

[۷۷] (۲)- یعنی غرض مولا نه متعلّق به بیان شده و نه متعلّق به عدم البیان گشته.

[۷۸] (۳)- نه تنها غرض مولا به بیان، تعلّق نگرفته بلکه به یک معنا غرض او به عدم البیان متعلق شده، مانند متشابهات قرآنی که بنا بر مصالحی، غرض به تشابه و عدم البیان تعلّق گرفته.

[۷۹] (۴)- الف: ای اصالهٔ التعیین و هو الاتیان بالمرهٔ فقط بناء علی انه هو الاصل عند دوران الامر بینه و بین التخییر او اصالهٔ التخییر بناء علی ان التعیین کلفهٔ زائدهٔ لا بیان من الشارع بالنسبهٔ الیها فینفی بالاصل ر. ک:
شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۱۰.

ب: ... فیقول المصنف ما حاصله ان الامر ان کان واردا فی مقام البیان فنتمسک لدفع احتمال وجوب ما زاد علی المرهٔ باطلاق الصیغهٔ

بمادتها فاذا قال مثلا_ اطعم زیدا و احتمل وجوب الاطعام اکثر من مرة فنتمسک لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب علینا اکثر من مرة لکان علیه تقیید الاطعام بمرتین او اکثر(و ان لم یکن الامر واردا فی مقام البیان فنتمسک لدفع احتمال الزائد بالاصل العملی ای بالبراءة) ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۳.

[۸۰] (۱)-« الف و لام» در کلمه« الغرض» الف و لام عهد ذکری است یعنی« اذا لم یکن الامتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصی»، در غیر این صورت، معنا ندارد که« امتثال»، غرض از امر را حاصل ننماید، چگونه می‌شود که امتثال باشد ولی غرض مولا حاصل نشده باشد.

[۸۱] (۲)- لازم به تذکّر است که ایجاد طبیعت مأمور به در ضمن افراد- دفعة- نوعی از امتثال است یعنی ایجاد دفعی در ضمن افراد متعدّد هم یک نوع امتثال می‌باشد.

[۸۲] (۳)- خواه به‌عنوان اینکه اتیان دوّم، استقلال داشته باشد یا اینکه ضمیمه اوّلی باشد.

[۸۳] (۱)- سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

[۸۴] (۱)- سوره مائده، آیه ۴۸.

[۸۵] (۲)- پاسخ اوّل مصنف، چندان قابل توجه نیست و شاید با جمله« فافهم» اشاره به همین مطلب دارند.

[۸۶] (۱)- سوره نساء، آیه ۵۹.

[۸۷] (۱)- لعله اشارة الی: أن الحمل علی الارشادیة منوط بعدم کون الفور علی تقدیر اعتباره من قیود المأمور به شرعا، اذ یکون ح کالطهارة المعتبرة فی الصلاة من حیث کون دخله شرعیا لا_ عقلیا. او اشارة الی: ان کون نفس الاطاعة بحکم العقل لا یستلزم کون کیفیاتها ایضا کذلک، بل تناط عقلیة کیفیة الاطاعة بعدم تصرف الشارع فیها، لان حکم العقل فی کیفیتها تعلیقی لا تنجیزی کاصلها. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۲۳.

[۸۸] (۱)- یعنی: و لو بالنسبة الی امره لا امر آخر، کما اذا اتی بالمأمور به بالامر الاضطراری فانه مسقط لهذا الامر بلا اشکال و ان لم یکن مجزیا بالنسبة الی الامر الواقعی الاولی.

[۸۹] (۲)- اذ لو لم یکن مجزیا فی الجملة ایضا لکان لغوا، اذ مرجعه ح الی کون الاتیان بمتعلقه کعدمه، لان المفروض بقاء الامر علی حاله فی صورتی الاتیان و عدمه ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳.

[۹۰] (۱)- نه به‌معنای« اتیان مأمور به به خاطر حسن آن» یا« به انگیزه اینکه مأمور به دارای مصلحت هست» و یا« به خاطر اینکه عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد و موجب خوشنودی او می‌شود.»

[۹۱] (۲)- زیرا مأمور به، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخّر از حکم دارد- از جمله، قصد قربت- مستحیل است که در مأمور به و موضوع، اخذ شود.

[۹۲] (۱)- بدیهی است که در توصّلیّات قصد قربت، معتبر نیست ولی چنانچه مکلّف آن‌ها را با قصد قربت، اتیان نماید مأجور است.

[۹۳] (۲)- مجددا متذکّر می‌شویم که برای قصد وجه، دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه مکلّف، عمل عبادی را مغیّا به غایب آن بکند مثلا بگوید« اصلی صلاة الظهر لوجوبه» و دیگر اینکه عنوان صفتیت را در مأمور به اخذ نموده و بگوید« اصلی صلاة واجبة»- و به همین طریق در مستحبات.

[۹۴] (۱)- الحکم و قسّموه بتقسیمات ... الثالث تقسیمه الی الواقعی الاولی و الواقعی الثانوی و الظاهری.

فالاول هو الحکم المجعول علی الافعال و الذوات بعناوینها الاولیة الخالیة عن قید طرو العنوان الثانوی و قید الشک فی حکمه الواقعی کالوجوب المترتب علی صلاة الصبح و الحرمة المترتبة علی شرب الخمر.

ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

[۹۵] (۱)- ... و الثانی: هو الحکم المرتب علی الموضوع المتصف بوصف الاضطرار و الاکراه و نحوهما من العناوین الثانویة غیر عنوان مشکوک الحکم فاذا کان صوم شهر رمضان ضرریا او حرجیا علی احد او کره علی الافطار کان جواز الافطار او حرمة الامساک حکما واقعیا ثانویا و الموضوع المعنون بتلک العناوین موضوعا ثانویا و کذا ... ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

[۹۶] (۲)- سوره نساء، آیه ۴۳.

[۹۷] (۳)- و الثالث ای الحکم الظاهری هو الحکم المجعول عند الجهل بالواقع و الشک فیه کالحکم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات و ادلة الاصول العملیة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة او حرمة العصیر و حکم الشارع بتصدیقه فان قلنا فیه بالسببیة و ان مرجع وجوب التصدیق الی جعل الوجوب التکلیفی للصلاة و الحرمة التکلیفیة للعصیر کان المجعول حکما تکلیفیا ظاهریا لکونه مجعولا لدی الجهل بالواقع.

و ان قلنا فیه بالطریقیة و ان مفاد دلیل الاعتبار جعل الحجیة او الطریقیة لقول العادل کان ذلک حکما وضعیا ظاهریا. ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

[۹۸] (۱)- یعنی در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری.

[۹۹] (۲)- ای فی اقتضاء اتیان المأمور به الاضطراری و الظاهری للاجزاء ...

[۱۰۰] (۳)- ای: النزاع فی الاجزاء بالاضافة الی امر المأمور به الواقعی.

[۱۰۱] (۴)- ای: فی الکبری، و هذا اشارة الی عدم کون النزاع فی الکبری مهمّا بعد استقلال العقل باجزاء الاتیان بمتعلق کل امر بالنسبة الی ذلک الامر.] ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۲- ۱۱- ۱۰.

[۱۰۲] (۵) در مأمور به به امر ظاهری- و مأمور به به امر اضطراری.

[۱۰۳] (۱)- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۴] (۲)- و هو القاضی عبد الجبار، راجع المعتمد ۱/ ۹۰. ر. ک: کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البیت، ۸۲.

[۱۰۵] (۳)- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۶] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی ان النزاع فی مثل هذه الصغری لیس نزاعا فی المسألة الاصولیة لان شأن المسائل الاصولیة تنقیح الکبریات و اما الصغریات فوظیفة الفقیه لذا لم یتعرض فی هذا المبحث لصغریات الافعال الاضطراریة و الظاهریة تفصیلا فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۳.

[۱۰۷] (۱)- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۸] (۱)- معطوف علی قوله:- بنفسها- یعنی ان النزاع هناک فی دلالة الصیغة بنفسها او بقرینة عامة او خاصة، فعلی التقدیرین یکون محط النزاع الصیغة، لا غیرها، و لذا جعلوه من مباحث الصیغة، و من هنا یظهر ضعف احتمال عطفه علی- دلالة الصیغة- کما لا یخفی. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۱۴.

[۱۰۹] (۲)- لم یکن الکلام فی بحث المرّة و التکرار الا فی دلالة نفس الصیغة علی المرة او التکرار او بهیئتها او بمجموع هیئتها و مادتها علی الخلاف المتقدم بین الفصول و المصنف لا فی دلالتها بمعونة دلیل آخر نعم فی الفور و التراخی کانت الدلالة بمعونة دلیل آخر عند من استدل علی الفور بآیتی المسارعة و الاستباق دون بحث المرة و التکرار و کأن المصنف قد اشتبه البحثین احدهما بالآخر و العهد بهما قریب.

ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۵۹.

[۱۱۰] (۱)- یا عدم تبعیّت.

[۱۱۱] (۱)- یعنی: هیئت افعل.

[۱۱۲] (۱)- مأمور به به امر واقعی اوّلی نسبت به امر خودش، مأمور به به امر اضطراری نسبت به امر خودش و کذا در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۱۳] (۲)- و کذا اتیان مأمور به به امر ظاهری.

[۱۱۴] (۱)- و شاید وجه بیان مصنف، این باشد که: امتثال اول، کامل بود و لذا چگونه می‌شود چیزی که تمام الامتثال است، بعض الامتثال قرار گیرد کأنّ چیزی که بر یک حقیقتی واقع شد، نمی‌تواند تغییر حالت و صفت پیدا کند امّا در تبدیل امتثال، چنین اشکالی وجود ندارد زیرا وقتی عبد، ظرف اوّل را برداشت و از اختیار مولا خارج کرد، این دیگر عنوان امتثال نمی‌تواند داشته باشد لذا با آوردن ظرف دوم، عنوان امتثال تحقق پیدا می‌کند.

[۱۱۵] (۱)- ... و لعل التعبیر بالتأیید، لاحتمال کون مورد الروایات المشار الیها من صغریات تعدد المطلوب فیکون الغرض القائم بالجماعة مطلوبا آخر غیر مطلوبیة نفس طبیعة الصلاة فباب الصلاة المعادة ح اجنبی عن المقام، و هو تبدیل الامتثال الذی مورده وحدة المطلوب و الامر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۱.

[۱۱۶] (۲)- کروایة ابی بصیر قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام: اصلی ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة و قد صلیت فقال علیه السّلام صل معهم یختار اللّه احبهما الیه، و روایة هشام عنه علیه السّلام: فی الرجل یصلی الصلاة وحده ثم یجد جماعة قال علیه السّلام یصلی معهم و یجعلها الفریضة إن شاء الله، و نحوها روایة حفص، و فی مرسلة الصدوق: یحسب له افضلهما و اتمهما. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۶.

[۱۱۷] (*)- لا یخفی الاستغناء عنه بل اخلاله، لان معناه ح: ان الاتیان بالمأمور به الاضطراری هل یجزی عن الاتیان بالمأمور به الواقعی الاولی ثانیا ام لا، فالنزاع علی هذا انما هو فی اجزائه عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعی، لا وجوده الاول، مع ان النزاع کله فی الوجود الاول، فینبغی أن تکون العبارة هکذا:- هل یجزی الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری عن الاتیان بالمأمور به الواقعی الاولی اعادة فی الوقت، و قضاء فی خارجه ام لا؟ و الحاصل: ان عبارة المتن توهم کون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعی الاولی و عدمه و من المعلوم عدم کونه کذلک.

[۱۱۸] (۱)- قید لقوله:- عن الاتیان- ...]. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۸.

[۱۱۹] (۱)- بدیهی است که صلات مع التیمّم یک مثال برای محل بحث هست و امثله دیگری هم می‌توان ذکر کرد از جمله: کسی که قدرت ندارد نمازش را قائما بخواند، وظیفه او خواندن نماز جالسا می‌باشد که مثال مذکور هم یکی از مصادیق مأمور به به امر اضطراری هست.

[۱۲۰] (۱)- بدیهی است که بحث ما در مقام اوّل، این است که: اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه و صلات مع التیمم و همچنین صلات مع الوضوء فقط مثالی برای مأمور به به امر اضطراری و مأمور به به امر واقعی اولی هستند لذا برای سهولت امر مرتّبا، آن دو مثال را تکرار می‌کنیم.

[۱۲۱] (۱)- الف: لازم نیست که مصلحت« بدار»، اهم باشد، همین‌قدر که مصلحت باقی‌مانده را تدارک کند، کفایت می‌نماید.

ب: لعله اشارة الی: انه مجرد فرض فی مقام الثبوت، اذ لم نظفر فی مقام الاثبات بما یدل علی اشتمال البدار فی شیء من الا بدال الاضطراریة علی مصلحة تکون اهم من المقدار الفائت من مصلحة المأمور به الواقعی الاولی. ر. ک منتهی الدرایة ۲/ ۳۱.

[۱۲۲] (۱)- ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۹.

[۱۲۳] (۱)- در وقت یا مطلقا، یعنی مکلّف در خارج از وقت هم می‌تواند به‌وسیله« قضا» مصلحت باقی‌مانده را جبران نماید.

[۱۲۴] (۱)- هذا الاستحباب بنحو الکلیة غیر ظاهر الوجه الا ان یستند فیه الی مثل آیتی المسارعة و الاستباق فتأمل. ر. ک: حقائق

الاصول ۱/ ۱۹۹.

[۱۲۵] (۲)- در مأمور به به امر اضطراری.

[۱۲۶] (۱)- البته در هریک از موارد باید به ادله مربوط به آن‌ها مراجعه کرد.

[۱۲۷] (۲)- سوره نساء، آیه ۴۳.

[۱۲۸] (۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمّم، حدیث ۵.

[۱۲۹] (۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمّم، حدیث ۴.

[۱۳۰] (۵)-[الف: اگر اطلاق را بپذیرید و در آن مناقشه نکنید.

ب: و المراد من الاطلاق هاهنا هو الاطلاق المقامی لا اللفظی بمعنی ان المولی اذا کان فی مقام بیان وظیفهٔ المضطر اعنی فاقد الماء ... ر. ك: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۶۵].

[۱۳۱] (۶)- ان التیمم احد الطّهورین- التراب احد الطّهورین.

[۱۳۲] (۱)- لان القضاء تابع للاداء و لا عکس فاذا جاز ترک الاعادهٔ فی الوقت جاز ترک القضاء بطریق اولی.

ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۲۰۲.

[۱۳۳] (۱)- اگر« بالفرض» باشد، عبارت، جالب‌تر است.

[۱۳۴] (۲)- لم نفهم وجه الاولویهٔ. و التحقیق: انه ان کان تابعا للاداء فحاله کحال الاداء فی جمیع ما تقدم، لکونه مدلولا بالدلیل الدال علیه، فیجری فیه الوجوه المتقدمهٔ غیر توهم الاشتغال، و ان کان بامر جدید فلا بد من ملاحظهٔ دلیله ... ر. ك: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۱۳۱.

[۱۳۵] (۱)- یقع الکلام فی هذا المقام الثانی ایضا من ناحیتین« الاولی» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او امارهٔ علی تحقق شرط او جزء فی الواجب ثم انکشف الخلاف و ان الشرط او الجزء لم یکن متحققا واقعا فهل یجزی العمل الفاقد للشرط او الجزء عن المأمور به الواقعی اعادهٔ او قضاء ام لا« الثانیهٔ» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او امارهٔ علی اثبات واجب ثم انکشف الخلاف و ان الواجب کان امرا آخر غیر ما قام علیه الاصل او الامارهٔ فهل یجزی المأتیّ به عن المأمور به الواقعی ام لا« و قد اشار المصنّف» الی الناحیهٔ الثانیهٔ بقوله الآتی« و امّا ما یجری فی اثبات اصل التکلیف ... الخ» و کیف کان حاصل ما للمصنف من التحقیق فی هذه الناحیهٔ ... ر. ك: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۶۸.

[۱۳۶] (۲)- بحث مفصّل فعلی در مورد اصول و اماراتی است که: در حدود اجزاء و شرائط تکلیف- متعلق تکلیف- جاری می‌شود لکن در پایان« المقام الثانی» درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می‌شوند، بحث خواهیم کرد.

[۱۳۷] (۱)- اصول عملیّه به چهار اصل مهمّ و معروف- برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر- منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است و اصول عملیّه دیگری هم مانند قاعده طهارت داریم.

[۱۳۸] (۲)- مصنّف در مورد استصحاب چنین فرموده‌اند:« فی وجه قوی» که به‌زودی نکته‌اش را بیان خواهیم کرد.

[۱۳۹] (۳)- امّا اگر بیّنه، قائم شد که لباسش طاهر است و در آن نماز خواند ولی بعدا کشف خلاف شد که آن لباس پاك نبوده باید نمازش را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نماید.

[۱۴۰] (۱)- فرض کنید« طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

[۱۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۴۲] (۱)- الظاهر انه اشارهٔ الی الخلاف الآتی فی محله من کون الاستصحاب امارهٔ او اصلا کما اشرنا قبلا و ان الاقوی بنظره کما فی نظر غیره هو کونه اصلا لا امارهٔ علی خلاف نظر القدماء و یحتمل ان یکون اشارهٔ الی الخلاف فیه من ناحیهٔ اخری و هی کون

المجعول فی مورده هل هو الحکم الظاهری کما سیأتی ای الحکم المماثل للمستصحب فیما قام علی الحکم او المماثل لآثار المستصحب فیما قام علی موضوع ذی حکم او ان المجعول فی مورده هو مجرد تنجیز الواقع عند الاصابهٔ و عذریته عند الخطأ کما قیل فی الطرق و الامارات ایضا دون الحکم الظاهری. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۷۱.

[۱۴۳] (۲)- همان‌طور که اخیرا اشاره کردیم بحث بسیار مفصّل فعلی درباره اصول و اماراتی است که در متعلّق تکلیف جاری می‌شود لکن در پایان همین بحث درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می‌شوند، بحث خواهیم کرد.

[۱۴۴] (۱)- که دلالت بر حجّیت خبر واحد- در احکام- می‌کند.

[۱۴۵] (۲)- فرض کنید عنوان« طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

[۱۴۶] (۱)- ای: عدم الاجزاء فیما کان الامر الظاهری بلسان انه ما هو الشرط واقعا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۷۶.

[۱۴۷] (۲)- ای مع کونه فاقدا.

[۱۴۸] (۳)- ای للشرط او الشطر.

[۱۴۹] (۴)- ... فاختلفوا فی ان الامارهٔ هل هی حجهٔ مجعولهٔ علی نحو« الطریقیهٔ» او انها حجهٔ مجعولهٔ علی نحو« السببیهٔ» ای انها طریق او سبب. و المقصود من کونها« طریقا»: انها مجعولهٔ لتکون موصلهٔ فقط الی الواقع للکشف عنه، فان اصابته فانه یکون منجزا بها و هی منجزهٔ له و ان اخطأته فانها ح تکون صرف معذر للمکلف فی مخالفهٔ الواقع. و المقصود من کونها« سببا»: انها تکون سببا لحدوث مصلحهٔ فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحهٔ الاحکام الواقعیهٔ علی تقدیر الخطأ فینشئ الشارع حکما ظاهریا علی طبق ما ادّت الیه الامارهٔ« و الحق انها مأخوذهٔ علی نحو الطریقیّهٔ». ر. ک: اصول الفقه- مرحوم مظفر- ۳/ ۳۹.

[۱۵۰] (۵)- مثل اینکه کسی درصدد بوده شما را به منزل دوستتان راهنمائی کند امّا نتوانسته و اشتباه کرده، آیا اثری برآن هدایت و راهنمائی مترتّب است؟

[۱۵۱] (۱)- مثل اینکه نماز شما با طهارت واقعی اتیان شده.

[۱۵۲] (۲)- خواندن نماز به استناد طهارتی که با بیّنه ثابت شده.

[۱۵۳] (۱)- عمل واجد جزء و شرط.

[۱۵۴] (۲\)-i« ... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً\ ...»*E.

[۱۵۵] (۳)-« التراب احد الطهورین.»

[۱۵۶] (۴)- که قائل به عدم اجزاء شدیم.

[۱۵۷] (۵)- که باید قائل به اجزاء شد.

[۱۵۸] (۱ و ۲)- به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.

[۱۵۹] (۱ و ۲)- به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.

[۱۶۰] (۳)- بحث فعلی راجع به« ادا» می‌باشد.

[۱۶۱] (۴)- مثلا مشخص شد که آن دو شاهد، عادل نبوده‌اند.

[۱۶۲] (۱)- بیّنه بر طهارت یا حلّیّت لباس مصلّی، قائم شده.

[۱۶۳] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۴۳۴.

[۱۶۴] (۱)- یعنی کسی که نمازش را با تیمّم خوانده ولی بعدا- در وقت- واجد الماء شده بود، گفتیم لزومی ندارد که نمازش را مع الوضوء، اعاده کند.

[۱۶۵] (۲)- برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به: الموضع الثانی ... المقام الاوّل ...« و الا فالاصل هو یقتضی البراءهٔ من الایجاب و

الاعادة.»

[۱۶۶] (۳)- نه طریقیّت و کاشفیّت.

[۱۶۷] (۱)- ای بسبب کشف الخلاف.

[۱۶۸] (۲)- بحث فعلی، راجع به قضا هست.

[۱۶۹] (۱)- فان عدم الاتیان فی تمام الوقت یلازمه عدم امکان التدارک فی الوقت فیثبت المعنی الکنائی للفوت« أقول»: موضوع القضاء لا یختص بالفوت بل المذکور فی جملة من نصوصه نسیان الفریضة أو النوم عنها أو نحو ذلک مما یفهم منه کون الموضوع ترکها فی تمام الوقت فلو جرت اصالة عدم الاتیان فی نفسها کفت فی وجوب القضاء فراجع. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۱۲.

[۱۷۰] (۲)- ای و ان کان تابعا للاداء أو قلنا بان الفوت عبارة عن عدم الاتیان أو ان المثبت حجة کان القضاء واجبا ... ر. ک: کفایة الاصول محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۵.

[۱۷۱] (۳)- لعله اشارة الی: عدم کفایة مجرد کون القضاء بالفرض الاوّل فی وجوب القضاء بل لا بد من احراز الفوت و ح فان کان الفوت امرا عدمیا أمکن إحرازه بالاصل، کما عرفت آنفا، فلا- یجب القضاء. و ان کان وجودیا فاحرازه بالاصل مبنی علی حجیة الاصل المثبت و حیث لا نقول بها فلا یجب القضاء ایضا. ر. ک: منتهی الدّرایة ۲/ ۸۵.

[۱۷۲] (۱)- ای ما ذکرناه کان راجعا الی الاوامر الظاهریة المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت اصل التکلیف. ر. ک: منتهی الدّرایة ۲/ ۸۶.

[۱۷۳] (۱)- علّت عدم اجزاء، بنا بر طریقیت واضح است.

[۱۷۴] (۲)- یا با جریان اصل عملی.

[۱۷۵] (۱)- الغرض من عقد هذا التذنیب: دفع توهم التلازم فی الاجزاء بین الأوامر الظاهریة الشرعیة الثابتة بالامارات و الاصول، و بین الامر الظاهری العقلی الثابت بالعلم، و حاصله: ان الاجزاء فی الاوامر الظاهریة الشرعیة علی القول به لا یلازم الاجزاء فی الامر الظاهری العقلی مع انکشاف الخلاف، ضرورة ان منشأ توهم الاجزاء هو الامر الشرعی و ذلک مفقود فی موارد القطع اذ لیس فیها الّا العذر العقلی فی ترک الواقع ما دام قاطعا و بعد ارتفاع القطع یرتفع العذر فتجب الاعادة او القضاء لعدم الاتیان بنفس المأمور به الواقعی و لا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للاجزاء. ر. ک: منتهی الدّرایة ۲/ ۸۸.

[۱۷۶] (۲)- اگر مقلّدی یقین به حکمی پیدا کرد که برخلاف فتوای مرجع تقلیدش هم هست باید طبق آن عمل نماید- البته نسبت به احکام لزومی نه استحبابی و ...-

[۱۷۷] (۱)- حتی در غیر از حال قطع.

[۱۷۸] (۲)- ...« اقول» بل اذا لم یکن ما قطع بکونه واجبا مشتملا علی شیء من المصلحة اصلا و لکن لم یمکن مع الاتیان به استیفاء المصلحة من الواقع اصلا ففی هذه الصورة ایضا لا- مجال لامتثال الامر الواقعی و علیه فالحکم المذکور مما لا یختص بالصورتین المذکورتین فقط بل ثابت فی صور ثلاث. ر. ک:

عنایة الاصول ۱/ ۲۷۹.

[۱۷۹] (۱)- بنا بر اینکه حجیّت امارات از باب سببیّت باشد نه کاشفیّت.

[۱۸۰] (۲)- یعنی همان دو فرضی را که در مورد قطع، تصوّر کردیم.

[۱۸۱] (۳)- بلکه ۴ فرض.

[۱۸۲] (۱)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۱۸۳] (۲)- اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۱۸۴] (۳)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۱۸۵] (۴)- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۱۵۴.

[۱۸۶] (۱)- دفع لما یفهم من ظاهر الرسالهٔ[فرائد الاصول: ۲۹/ سطر ۵- ۸] تبعا لما نقله عن تمهید القواعد[القواعد: ۴۶/ سطر ۲۱- ۲۳، فراجع من ان الاجزاء لازم مساو للتصویب الباطل و عدمه لازم مساو للتخطئهٔ و بیانه: ان التصویب علی اقسام:« منها» ان لا یکون حکم واقعی اصلا بحسب العناوین الاولیهٔ للافعال بل الحکم الواقعی هو المجعول علی طبق مؤدیات الطرق. و« منها»: ان یتعدد الحکم الواقعی من الاول بحسب تعدد الطرق، بحیث یکون کلّ واحد مؤدیا الی واحد منها و« منها»: ان یکون المجعول فی کل واقعهٔ واحدا الّا انه اذا قام الطریق اضمحل الحکم المذکور و صار المجعول فی حق ذی الطریق مؤداه. و« منها»: ان یکون هنا حکم واقعی مشترک بین الکل و قد جعلت مؤدیات الطرق احکاما ظاهریهٔ مطلقهٔ او فی صورهٔ المخالفهٔ فقط، غایهٔ الامر انه حیث لا یمکن اجتماع حکمین فعلیین فی موضوع واحد، فلا جرم یبقی الواقع انشائیا صرفا او فعلیا تعلیقیا، و الفعلی الحتمی هو مؤدّی الامارهٔ و لا بأس باجتماعهما کذلک کما سیأتی فی جعل الامارات و الباطل من التصویب ما کان مستلزما لعدم الاشتراک فی الحکم الواقعی کما فی غیر الاخیر من الصور المذکورهٔ او غیرها و امّا هو فلا دلیل علی بطلانه لا شرعا، من الاجماع و الاخبار لانّ غایهٔ مدلولهما لزوم اشتراک الکل فی الحکم الواقعی، و هو محفوظ فیه و لا عقلا، لعدم لزوم محال منه، من الدور، او الخلف او غیرهما کما بیّن فی محله بل ظاهر ما نسب الی المشهور من ان ظنّیهٔ الطریق لا تنافی قطعیهٔ الحکم- هو الالتزام به.

اذا عرفت ذلک فاعلم: ان القول بالاجزاء علی ما عرفت تفصیله فی موردین: فیما جعل فیه حکم ظاهری و فیما لا یمکن استیفاء الفائت، جعل حکم ام لا» فظهر انّ الاجزاء لیس لازما مساویا للتصویب الباطل بل لمطلق التصویب ایضا». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۷.

[۱۸۷] (۱)- در همان مواردی که تفصیلش را بیان کردیم.

[۱۸۸] (۲)-« فی هذا البیان نظر لان التصویب المجمع علی بطلانه هو تعدد حکم اللّه علی حسب تعدد آراء المجتهدین و معقده اجماع الامهٔ علی ان حکم اللّه واحد و بیان المصنف انما هو شامل لتصویب المحال.

کذا قرر الاستاد الشارح دام ظله فی اثناء البحث-« محی الدین المامقانی». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۲۱.

[۱۸۹] (۱)- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۹.

[۱۹۰] (۲)- به همان تفصیلی که بیان شد.

[۱۹۱] (۳)- کما اینکه در مواردی که قائل به عدم اجزاء شدیم، آن حکم واقعی لوح محفوظی، ثابت است، در مواردی هم که قائل به اجزاء هستیم، آن حکم واقعی تحقق دارد.

[۱۹۲] (۱)- که شرحش گذشت.

[۱۹۳] (۲)- در فرض مذکور، بحث اجزا مطرح نمی‌شود زیرا بحث اجزا و عدم اجزاء، مربوط به جائی است که کشف خلاف شود.

[۱۹۴] (۱)- ای فی الامارات و المراد بالمرتبهٔ هی الانشائیهٔ، و من المعلوم: ان وجود الحکم الانشائی المشترک بین العالم و الجاهل فی موارد الامارات و الاصول یضاد التصویب الذی هو خلوّ الواقعهٔ عن الحکم و انحصار الحکم فیها فی مؤدی الامارهٔ او الاصل. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۹۵.

[۱۹۵] (۱)- موضوع مباحث فقهی فعل مکلّف و محمولش یکی از احکام خمسه هست.

[۱۹۶] (۱)- وجه کونه ظاهرا فیه لا صریحا: انه یحتمل ان یکون ذکره فی مباحث الالفاظ من باب الاستطراد و ان یکون الاستدلال المذکور جزء للدلیل لا تمامه اذ المنکر لا بد ان یثبت عدم مطلق الملازمهٔ کان منشأ للدلالهٔ اللفظیّهٔ أو لا. ر. ک: کفایهٔ الاصول

محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۹.

[۱۹۷] (۱)- نه لا بشرط است و نه بشرط شی‌ء.

[۱۹۸] (۱)- که بشرط لا هست.

[۱۹۹] (۲)- که لا بشرط هست.

[۲۰۰] (۱)- در امر دوّم.

[۲۰۱] (۲)- مقدّمات داخلیّه.

[۲۰۲] (۱)- بدیهی است که اگر کسی بگوید اجزای داخلیّه، دارای عنوان مقدمیّت نیستند، قهرا بحث از آن اجزا هم داخل در نزاع مقدمه واجب نیست.

[۲۰۳] (۲)- که وجوب نفسی را برای صلات، ثابت کرده، شامل اجزا هم می‌شود.

[۲۰۴] (۱)- معنای تعلیلیّت، این است که واسطه در ثبوت هست و نفس واسطه، اثر و حکمی ندارد فقط واسطه می‌شود تا اینکه حکم را برای ذی الواسطه و معنون، ثابت کند.

[۲۰۵] (۱)- وجهه: انه لا یکون فیه- ایضا- ملاک الوجوب الغیری، حیث لا وجود له غیر وجوده فی ضمن الکلّ یتوقف علی وجوده و بدونه لا وجه لکونه مقدمهٔ کی یجب بوجوبه اصلا کما لا یخفی.« و بالجملهٔ»: لا یکاد یجری تعدد الاعتبار الموجب للمغایرهٔ بین الاجزاء و الکلّ فی هذا الباب و حصول ملاک الوجوب الغیری المترشح من وجوب ذی المقدمهٔ علیها، لو قیل بوجوبها، فافهم. منه قدّس سرّه. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۱۴۱.

[۲۰۶] (۱)- کان التقسیم المتقدم باعتبار انحاء الدخل، و کیفیهٔ تأثیر المقدمهٔ من کونها علهٔ، او جزء لها او شرطا لتأثیرها، کما ان هذا التقسیم یکون باعتبار الحاکم بالاناطهٔ و المقدمیهٔ کما اشرنا الیه فی التعلیقهٔ. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۲۲.

[۲۰۷] (۲)- کان اللازم علی المصنف ذکر اقسام المقدمهٔ الخارجیّهٔ و لو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائدهٔ و علی کل حال انها علی اقسام منها« المقتضی» و یقال له السبب و هو المؤثر فی المقتضی بالفتح کالنار فی الاحراق و منها« الشرط» و هو الدخیل فی تأثیر المقتضی فی المقتضی کالمحاذاهٔ للاحراق فان النار ما لم تکن محاذیهٔ لشی‌ء لم تحرقه و منها« عدم المانع» ای عدم ما یمنع عن تأثیر المقتضی فی المقتضی کعدم الرطوبهٔ للاحراق فان الرطوبهٔ مانعهٔ عن تأثیر النار فیه فعدمها یکون من مقدمات وجوده اعنی وجود الاحراق و منها« المعد» و هو الّذی یوجب الاعداد و التهیؤ من دون ان یکون له تأثیر فی المقتضی بالفتح و لا فی تأثیر المقتضی فی المقتضی بالفتح و ذلک کاحضار الحطب و احضار ما یقدح به النار و حفر الحفیرهٔ و اشباه ذلک للاحراق او کالزاد و الراحلهٔ و تحصیل الرفقهٔ و السیر معهم فی الطریق و اشباه ذلک للحج و بالجملهٔ کل امر توقف علیه وجود الشی‌ء فی الخارج من دون ان یکون له تأثیر فیه و لا فی تأثیر المقتضی فیه فهو المعد و منها« العلّهٔ التامّهٔ» و هی مجموع المقتضی و الشرط و عدم المانع و المعد فاذا اجتمع الجمیع حصل المقتضی بالفتح قهرا بلا فصل زمانی و ان کان یتأخر المعلول عن العلهٔ رتبهٔ هذه تمام اقسام المقدّمهٔ الخارجیهٔ فاضبطها و اغتنم. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۸۷.

[۲۰۸] (۱)- لا یخفی ان ما اخذه الشارع شرطا و قیدا لشی‌ء و ان کان یستحیل عقلا وجوده بدونه لاستحالهٔ المشروط و المقید بدون شرطه و قیده کما ذکر المصنف و لکن مع ذلک لا یکون مرجع الشرعیهٔ الی العقلیهٔ و ذلک لما اشیر آنفا من ان العقلیهٔ هی ما ادرک العقل بنفسه توقف ذی المقدمهٔ علیه من دون حاجهٔ الی بیان الشارع له و هو مفقود فیما اخذه الشارع شرطا و قیدا و ان حکم العقل بعد ما اخذه الشارع شرطا و قیدا باستحالهٔ وجود المشروط بدونه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۸۸.

[۲۰۹] (۲)- کالمقدمات الخارجیهٔ المذکورهٔ سابقا من الشرط و المعد و نحو ذلک. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ

عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۲۵.

[۲۱۰] (۳)- ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۸۸.

[۲۱۱] (۱)- ... کامکان الوعظ و التدریس بغیر المنبر مع جریان العادة علی إلقائهما علی المنبر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۲۵.

[۲۱۲] (۱)- البتّه مقدّمیّت طهارت را شارع، بیان کرده است.

[۲۱۳] (۲)- لعله اشارة الی: منع رجوع المقدمة العادیة الی العقلیة، لان المناط فی المقدمة هو کون التوقف عقلیا، و مع فرض امکان الطیران عقلا- کما نبه علیه بقوله:- و ان کان طیرانه ممکنا ذاتا- لا- یکون توقف الصعود علی نصب السلم عقلیا، بل عادیا. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۲۷.

[۲۱۴] (۱)-« و الواجب لا یکون الا الصحیح و ان کان المسمی اعم. منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۲۶.

[۲۱۵] (۱)- که گفتیم قدر مسلّم از نزاع در باب مقدّمه واجب، همان مقدمات وجودیّه هست.

[۲۱۶] (۲)- اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشند.

[۲۱۷] (۱)- فالاول کالوضوء للصلاة و غسل الجنابة کذلک للصوم و الثانی کالرضاء و طیب النفس للمتعاقدین المقارن للعقد و الثالثة کالاغسال اللیلیة المعتبرة فی صحة صوم المستحاضة عند بعض و کالاجازة من المالک الحاصلة بعد عقد الفضولی عند من یری صحته و مما یجب ان یعلم ان هذا التقسیم انما هو بالنسبة الی المقدمة الخارجیة التی قد عرفت انها امور خارجة عن حقیقة المطلوب موقوف هو علیها و الامور الخارجة المذکورة اما مانع عنه او معد او علة موجبة او شرط لان حصول ذلک الشیء اما موقوف علی عدمه فقط و هو المانع او علی وجوده فقط و هو اما العلة الموجبة ان کان وجوده جمیع ما یتوقف علیه و اما الشرط ان لم یکن کذلک او علی وجوده ثم عدمه و هو المعد فاحفظ ذلک و لا تکن من المخلطین کی ینفعک فی کثیر من المقامات. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۲۶.

[۲۱۸] (۲)- لزومی ندارد که علّت، متقدم بر معلول باشد بلکه علّت باید تقارن وجودی با معلول داشته باشد البتّه بدیهی است که علّت، تقدّم رتبی بر معلول دارد.

[۲۱۹] (۱)- بناء علی کون المقدمة نفس الوضوء و الغسل لا الطهارة المسببة عنهما و الا فیخرجان عن المقدمة المتقدمة الی المقارنة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۳۰.

[۲۲۰] (۲)- الغسل للعشاءین.

[۲۲۱] (۱)- اگر علّت تامّه باقی بماند بحث و مشکلی نداریم.

[۲۲۲] (۱)- ... و التقیید بالغالب لاخراج الجزء الاخیر من القبول لما عرفت من مقارنته للأثر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۳۲.

[۲۲۳] (۲)- حتّی در کلمه« اشتریت» هم اشکال، وارد است زیرا وقتی متکلّم،« تاء» مضموم« اشتریت» را ادا کرد، اجزای اوّلیّه« اشتریت» موجود و منقضی شده پس چگونه می‌تواند در ملکیّت، تأثیر کند.

[۲۲۴] (۱)- مثلا- در باب بیع فضولی، اجازه مالک، بنا بر کاشفیت، مقدّمه صحّت است. و سایر امثله را هم به زودی بیان خواهیم کرد.

[۲۲۵] (۲)- اشکال: مقدّمه حکم، خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب هست چرا بحث از آن را مطرح کردید.

جواب: بحث فعلی ما در تصویر مقدّمیّت شرط متقدّم و متأخّر هست به عبارت دیگر: بحث در تصویر مقدّمیّت است که چگونه یک

شیء متقدّم یا متأخّر، مقدّمیت پیدا می کند امّا اینکه کدام قسم از آن‌ها داخل در نزاع مقدّمه واجب هست، بعدا بحث از آن، مطرح می‌شود.

[۲۲۶] (۳)- در حقیقت شش قسم مطرح است که می‌توان آن‌ها را به سه قسم برگرداند.

[۲۲۷] (۱)- یا مانند« ان سافرت یوم الاثنین فتصدق قبله بیوم».

[۲۲۸] (۲)- بیان مصنف در مورد شرط متقدم و متأخر هست لکن ما برای سهولت امر، تا پایان، بحث را درباره شرط متقدم ادامه می‌دهیم.

[۲۲۹] (۱)- مثال ما تا آخر بحث، مربوط به شرط متقدّم هست اما بدیهی است که شما می‌توانید بیان مذکور را در مورد شرط متأخّر هم جاری نمائید.

[۲۳۰] (۱)- به علاوه در مورد شرائطی که همراه بیع هست- شرط مقارن-« واقع»، مدخلیتی در حکم مولا ندارد بلکه لحاظ واقعیت در حکم مولا دخیل است که ....

[۲۳۱] (۱)- قد یقال انّ قوله« او متعلقا للغرض» اشارة الی ما ذهب الیه الاشاعرة من انکارهم الحسن و القبح و لکن یبعده ان الاشعری المنکر للحسن و القبح و المصلحة و المفسدة فی متعلقات الاحکام هو ینکر الغرض ایضا کما سیأتی فی المطلق و المشروط لا انه ینکر الاول و یعترف بالثانی« و علیه» فالصحیح فی عبارة المصنف هکذا به یکون حسنا و متعلقا للغرض فیکون الغرض معطوفا علی الحسن« بواو» لا« بأو» و یؤیده قوله الآتی و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه ... الخ و هکذا قوله الآتی یکون بذلک العنوان حسنا و متعلقا للغرض ... الخ. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۹۸.

[۲۳۲] (۲)- تعلیل لعدم انخرام القاعدة العقلیة و محصله: انّ الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به لیس هو نفس المتأخر او المتقدم المعدومین حین وجود المشروط المأمور به حتی یستلزم تأثیر المعدوم المتأخر او المتقدم فی المأمور به، و یلزم تأخر الشرط الّذی هو جزء العلة عن المشروط او تقدمه زمانا علیه بل الشرط هو الوصف المنتزع عن اضافة المأمور به الی ذلک المتقدم او المتأخر و من المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأمور به زمانا لا تقدمه علیه و لا تأخره عنه کذلک فلا یرد اشکال تأخر الشرط او تقدمه ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۴۸.

[۲۳۳] (۳)- تذکر ضروری: توضیح عبارات مذکور- و اما الثانی ...- تا صفحه(۲۰۶)- اما امتناع کونه من قیود الهیئة- مربوط به افاضات حضرت استاد،« مدظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سایر اساتید معظم و شروح مختلف به رشته تحریر درآورده است.

[۲۳۴] (۱)- شرط متقدّم.

[۲۳۵] (۲)- شرط متأخر.

[۲۳۶] (۳)- مسئله مذکور محل کلام است و برای تفصیل آن به کتب فقهی مراجعه شود و بعضی از فقها چنان فتوائی داده‌اند.

[۲۳۷] (۴)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۱۸۹.

[۲۳۸] (۱)- بناء علی التحسین و التقبیح العقلیین کما هو مذهب العدلیّة.

[۲۳۹] (۲)- بناء علی مذهب الاشعری من عدم التحسین و التقبیح العقلیین فان الوفاء بالغرض منوط بتلک الاضافة المحصلة لعنوان یفی بالغرض.] ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۴۶.

[۲۴۰] (۱)- ... و کذلک العقد الخاص الذی انتزعت خصوصیّته من ملاحظة رضاء لاحق کالرّضاء المقارن فان دخل الرضاء المقارن لیس الا ان بملاحظته جعل المولی. العقد سببا، کذلک الرضاء اللاحق فلو لحقه الرضاء فیما بعد صح العقد بخلاف ما لم تلحقه فانه لم یأت بما هو السبب و ما أتی به لم یوافق ما جعل سببا فیحکم بفساده.

[۲۴۱] (۲)- و ان سبقه بعض بالجواب بان الشرط فی هذه الموارد لیس المتقدّم و المتأخّر بالوجود الکونی الزمانی بل بالوجود الدهری المثالی و لا تقدم و لا تأخر هناک فان المتفرقات فی سلسلهٔ الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر فلا تزاحم و لا تقدم و لا تأخر و لیس عند ربک صباح و لا مساء نسبه المصنف الی استاده قدّس سرّه و بعضهم بان الشرط لیس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطا و معه لا تأخر للشرط فیها اذا الفرض انه بدونه لیس بشرط و کذلک الحال فیما جعل المتقدم المتصرم شرطا نسب ذلک الی الشیخ الانصاری رحمه اللّه علی ما فی التقریرات و بعضهم بان الشرط فی امثال هذه الموارد انما هو الوجود فی الجملهٔ سواء کان سابقا او مقارنا او لا حقا نسب ذلک الی النراقی ...] ر. ک: شرح مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۰.

[۲۴۲] (۱)- المراد من الجمیع لیس جمیع الاقسام التسعهٔ المتقدمهٔ کما قد یوهمه العبارهٔ بل المراد اقسام خصوص شرط المأمور به و اما شروط التکلیف فلا یعقل اتصافها بالوجوب کما سیأتی و شروط الوضع خارجهٔ- ایضا- لعدم وجوبه حتی تتصف مقدّماته به علی الملازمهٔ نعم ربما یتعلق به الامر فیدخل فی محل النزاع ...

ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۴۸.

[۲۴۳] (۲)- که توضیح آن در صفحه ۱۹۰ گذشت.

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۴۵] (۱)- من التعاریف ما نسبه فی التقریرات الی التفتازانی و المحقق الشریف و تبعهما المحقق القمی و هو ان الواجب المطلق ما لا- یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده و المشروط کالحج بخلاف ذلک فیتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده کالاستطاعهٔ(و یرد علی الاول) بعدم العکس فان الصلاهٔ مثلا هی من الواجبات المطلقهٔ فی الاصطلاح و لیست هی کالحج المشتهر بالواجب المشروط و مع ذلک یتوقف وجوبها علی الوقت الذی یتوقف علیه وجودها فما لم یتحقق الزوال مثلا لم تتحقق صلاهٔ الظهر او العصر و ما لم یتحقق المغرب لم یتحقق العشاءین و هکذا فاذا اختل تعریف المطلق بعدم العکس اختل تعریف المشروط قهرا بعدم الطرد فیدخل فی تعریفه ما لا- ینبغی دخوله فیه(بل یمکن ان یقال) ما من واجب الا- و یشترط وجوبه لا محالهٔ بالقدرهٔ و هی مما یتوقف علیه وجود الواجب کما یتوقف علیه وجوبه(و منها) ما نسبه فی التقریرات و البدائع الی السید عمید الدین و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق ما لا- یتوقف وجوبه بعد الشرائط العامهٔ الاربعهٔ من البلوغ و العقل و العلم و القدرهٔ علی شیء و المشروط بخلافه فیتوقف وجوبه بعد تلک الشرائط الاربعهٔ علی امر آخر ما ورائها و یرد علی الاول بعدم العکس ایضا ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۹۹.

[۲۴۶] (۱)- ای: و ان لم یکن وجوبه غیر مشروط به بان کان وجوبه مشروطا.

[۲۴۷] (۲)- اینکه مصنف فرموده‌اند: تعاریف مذکور، جنبه شرح الاسم دارند، آیا آن تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده‌اند تا بگوئیم عنوان شرح الاسم دارند و مثلا- از قبیل« سعدانهٔ نبت» هست یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی را بدانند؟- نگارنده.

[۲۴۸] (۱)- یعنی: بلوغ، عقل، علم و قدرت.

[۲۴۹] (۱)- یعنی: الی ذلک الظاهر، زیرا ایشان در اوّل بحث فرمودند:(ضرورهٔ اشتراط« وجوب» کلّ واجب ببعض الامور).

[۲۵۰] (۲)- ای: فی نفس الامر و حاصله: ان امتناع کون الشرط من قیود الهیئهٔ انما یکون لمانع ثبوتی و هو عدم قابلیهٔ الهیئهٔ للتقیید لکون معناها جزئیا حقیقیا لا لمانع اثباتی و هو قصور اللفظ عن افادهٔ تقیید الهیئهٔ.

[۲۵۱] (۳)- معطوف علی- امتناع- یعنی: بعد إن ثبت امتناع رجوع الشرط الی الهیئهٔ فلا بد من رجوعه الی المادهٔ للعلم الاجمالی بکونه قیدا لاحداهما.

[۲۵۲] (۴)- یعنی: و ان کان بحسب القواعد العربیهٔ ظاهرا فی الرجوع الی الهیئهٔ] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۶۰.

[۲۵۳] (۱)- قضایای اتفاقیه، مانند« ان کان زید ناطقا فالحمار ناهق» که هیچ‌گونه ارتباطی بین شـرط و جزا نیست، باید به‌صورت دو قضیّه مستقل، بیان شود و بگویند زید ناطق و الحمار ناهق.

[۲۵۴] (۲)- و مسألة مفهوم الشرط مبنیة علی هذا الظاهر حیث إنّه اذا کان قید الحکم فبانتفائه ینتفی الحکم.

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۳.

[۲۵۵] (۱)- اینک به ادامه افاضات حضرت استاد« مدظله» می‌پردازیم.- و نیز به صفحه ۱۹۵ رجوع کنید.

[۲۵۶] (۲)- مانند سرت« من» البصرة« الی» الکوفة.

[۲۵۷] (۱)- کالافطار بالأکل و الجماع الاختیاریین الموجبین للکفارة.

[۲۵۸] (۲)- ... کالبلوغ و الوقت کما مرّ آنفا.

[۲۵۹] (۳)- ... کالصلاة المقیدة بالطهارة و استقبال القبلة ...

[۲۶۰] (۴)- ... کالاستطاعة لمن تمکن من تحصیلها] ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۶۲.

[۲۶۱] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۵۳.

[۲۶۲] (۱)- الف: و لعله اشارة الی انه لو سـلم ان الطلب اذا انشأ اولا مطلقا فلا یقبل التقیید بعدا فما الحیلة فی مثل قوله اکرم زیدا إن جاءک بحیث أخّر الشـرط عن الطلب و لم یقل إن جاءک زید فاکرمه فان الطلب قد انشأ اولا مطلقا فکیف یقید بالشرط بعدا. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۰۷.

ب: لعله اشارة الی: ان المعنی الحرفی علی مـذهب الشـیخ قـدّس سـرّه بذاته جزئی حقیقی لا ان جزئیته من ناحیة الانشاء فلا اطلاق له فی حدّ ذاته حتی یصح انشاؤه مقیدا. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۶۷.

[۲۶۳] (۱)- که شرط را قید وجوب می‌دانید نه واجب.

[۲۶۴] (۲)- که شرط، قید واجب و مادّه است نه قید هیئت و وجوب.

[۲۶۵] (۱)- بنا بر قول، غیر اشاعره.

[۲۶۶] (۲)- ای غیر المصلحة- بنا بر قول اشاعره.

[۲۶۷] (۳)- تمام اخبارها مطلق نیست بلکه اخبارهای تعلیقی فراوانی هم در عرف، مشاهده می‌شود.

[۲۶۸] (۱)- لم جعل المولی الصلاة واجبة؟ لان فی وجوبها مصلحة. لم جعل المولی شرب الخمر حراما؟ لان فی حرمتها مصلحة.

[۲۶۹] (۱)- یعنی مأمور به و منهی عنه نه نفس ایجاب و تحریم.

[۲۷۰] (۱)- درعین‌حال که در روایت، چنین آمـده:« حلال محمّـد صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة» آن را حمل بر احکام انشائی می‌نمائیم. تا اینکه با فرض عدم فعلیّت به قوت خود باقی باشند- نگارنده.

[۲۷۱] (۱)- اشـارة الی مـا قـد یتخیـل فی المقـام من ان المقـدمات الوجوبیـة ای التی علق علیهـا الوجوب فی ظـاهر الخطاب یشـکل خروجها عن محل النزاع بناء علی ما تقدم من تقریرات الشـیخ اعلی اللّه مقامه من انکار الواجب المشـروط و رجوع الشروط کلها الی الفعل لبّا دون الطلب بل یجب القول ح بوجوبها بناء علی الملازمـة(فیجیب عنه المصـنف) بما حاصـله ان المقـدمات الوجوبیة المعلّق علیهـا الوجوب فی ظاهر الخطاب خارجـة عن محل النزاع علی کل حال سواء قلنا بمقالـة المشـهور من تعقل الواجب المشـروط او قلنا بمقالة الشیخ من عدم تعقله و رجوع الشروط کلها الی المادة. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۱۱.

[۲۷۲] (۲)- بدیهی است که اگر کسی در بحث مقدّمه واجب، ملازمه را نپذیرفت دیگر نه در وجوب، نه در اطلاق و نه در اشتراط اصلا تبعیّتی مطرح نیست.

[۲۷۳] (۳)- قبل از استطاعت، تهیّه مقدّمات حج، طبق مبنای مشهور- و ما- اصلا لزومی ندارد.

[۲۷۴] (۱)- و حاصله: ان الشیء- کالحج- علی تقدیر حصول الشرط- کالاستطاعهٔ- واجب لا انّ الحج المقید بالاستطاعهٔ واجب حتی یجب تحصیل الشرط کسائر المقدمات الوجودیهٔ التی یجب تحصیلها.

[۲۷۵] (۲)- ای مع حصول الشرط کیف یترشح علیه الوجوب الغیری، لان وجوب تحصیله بعد حصوله لیس الا طلب الحاصل المحال ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۷۸.

[۲۷۶] (۳)- که قید را مربوط به مادّه می‌دانند.

[۲۷۷] (۱)- و گاهی نحوه اخذ قید در مأمور به به نحوی است که مکلّف باید آن را تحصیل کند مانند« صلّ مع الطّهارهٔ.»

[۲۷۸] (۱)- که از سنخ استطاعت نباشد- در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلّق نشده باشد.

[۲۷۹] (۲)- اگر ذی المقدّمه، وجوب فعلی پیدا کرد، تهیّه مقدّمات هم الآن وجوب فعلی دارد.

[۲۸۰] (۱)- فلا تجری قاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان بالنسبهٔ الی الملتفت القادر علی الاستعلام ...« بل یستکشف من اجماعهم علی استحقاق الجاهل المقصر فی تعلم المسائل حتی المتعلقهٔ بالتکالیف الموقتهٔ و المشروطهٔ ان المعرفهٔ و التعلم و التفحص لم تؤخذ فی التکالیف علی نحو لا یجب تحصیلها فلو حصل ح فوت المعرفهٔ و التعلم من جههٔ تقصیر المکلف لم یکن معذورا فیها.(منه دام ظله) ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۶.

[۲۸۱] (۱)- حتّی طبق تفسیر ما از واجب مشروط که گفتیم قبل از شرط، وجوبی تحقّق ندارد.

[۲۸۲] (۲)- در بحث مقدّمه واجب.

[۲۸۳] (۳)- امّا وجوب معرفت و تعلّم احکام یک وجوب عقلی هست.

[۲۸۴] (۱)- هو بهاء الدین محمد بن الحسین بن عبد الصمد الجبعی العاملی ولد فی بعلبک عام ۹۵۳ ه، انتقل به والده و هو صغیر الی الدیار العجمیهٔ، اخذ عن والده و غیره من الجهابذهٔ، ولی بها شیخ الاسلام ثم اخذ فی السیاحهٔ ثلاثین سنهٔ، و اجتمع فی اثناء ذلک بکثیر من ارباب الفضل، ثم عاد و قطن بارض العجم، له کتب کثیرهٔ منها« الحبل المتین» و« الزبدهٔ» فی الاصول و« حاشیهٔ الشرح العضدی علی مختصر الاصول» و غیرها له شعر کثیر بالعربیهٔ و الفارسیهٔ قال تلمیذه العلامهٔ المولی محمد تقی المجلسی: ما رأیت بکثرهٔ علومه و وفور فضله و علوّ مرتبه احدا توفی سنهٔ ۱۰۳۱(امل الآمل ۱/ ۱۵۵ رقم ۱۵۸) ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسهٔ آل البیت ص ۱۰۰.

[۲۸۵] (۱)- وجه آن، بنا بر نظر شیخ رحمه اللّه بسیار واضح است.

[۲۸۶] (۲)- اگر زید، فردا اتصاف به ضرب پیدا می‌کند لکن شما اکنون عنوان ضارب را به لحاظ ضرب فردا بر او تطبیق کنید آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

[۲۸۷] (۱)- ای بدون تقیده بالشرط، اذ المفروض رجوع الشرط علی مسلک الشیخ الی المادهٔ، لا الهیئهٔ کما هو مذهب المشهور. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۸۴.

[۲۸۸] (۲)- به اعتبار اینکه در آینده، تلبّس به« وجوب» حاصل می‌شود.

[۲۸۹] (۳)- به اعتبار اینکه مشرف به« وجوب» و در آستانه وجوب قرار گرفته.

[۲۹۰] (۱)- لعله اشارهٔ الی احتمال ان لا تکون الصیغهٔ مستعملهٔ فی کل من الطلب المقید و الطلب المطلق المقابل للمقید بنحو تعدد الدال و المدلول بل تکون الصیغهٔ بنفسها مستعملهٔ فی الطلب المقید او فی الطلب المطلق المقابل للمقید غایته ان الشرط او مقدمات الحکمهٔ یکون قرینهٔ علیه(و علی هذا) فلا یکون استعمالها علی نحو الحقیقهٔ بل یکون مجازا لکونه فی غیر ما وضع له ای فی غیر المبهم المقسم و هی الطبیعهٔ اللّابشرط المقسمی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۱۷.

[۲۹۱] (۱)- بنا بر اینکه از زمان استطاعت، وجوب، متوجّه مکلف شود، البتّه بعضی هم معتقدند که هنگامی که وسائل، فراهم شد و

کاروان حج، حرکت کرد، حج« وجوب» دارد.

[۲۹۲] (۱)- یعنی: لبّا و دلیلا، و اشار بهذین اللفظین الی الوجهین اللذین افادهما الشیخ قدّس سرّه فی رجوع القید الی المادّة و هما: امتناع رجوعه الی الهیئة، لعدم کون مفادها قابلا للتقیید و شهادة الوجدان برجوع القید الی المادّة.

[۲۹۳] (۲)- اما الاثبات فلکون الاطلاق و التقیید من صفات الالفاظ الموضوعة للمعانی الکلّیة الاستقلالیة دون الالفاظ الموضوعة للمعانی الجزئیة کالهیئات علی مذهب الشیخ قدّس سرّه من کون الوضع فی الحروف عاما و الموضع له فیها خاصّا و امّا الثبوت فلعدم قابلیة الارادة کغیرها من الامور التکوینیة للاناطة، بل هی امّا موجودة و امّا معدومة]. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۸۷.

[۲۹۴] (۱)- کلمه انکر« خبر»« انّ» می‌باشد- لا یخفی ان شیخنا العلامة ... انکر علی الفصول ...

[۲۹۵] (۲)- هذا تقریب اتّحاد المعلّق الفصولی مع المشروط الشیخی و حاصله: انّه لا یکون حین رجوع القید الی المادّة فی تقسیم الواجب الی المعلّق و المنجز معنی آخر معقول غیر نفس الواجب یکون هو المعلّق المقابل للمشروط فی تقسیم الواجب الی المطلق و المشروط. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۸۹.

[۲۹۶] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی ان التقسیم کان لدفع الخلط بین المعلق و المشروط و عدم التمییز بینهما المؤدی ذلک الی الاشکال فی وجوب بعض المقدمات قبل الوقت. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۴۵.

[۲۹۷] (۲)- ای یشهد بکون رجوع القید الی المادة خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائی من تصریحه بان اطلاق الواجب علی الواجب المشروط مجاز بعلاقة الأوّل او المشارفة، و من المعلوم: ان المجازیة انما تکون فی صورة اناطة الوجوب بالشرط، لا اناطة الواجب به اذ لا مجازیة ح بعد کون الوجوب مطلقا غیر مشروط بشیء. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۸۷.

[۲۹۸] (۱)- با صرف‌نظر از اینکه اصل مبنای شیخ اعظم- در تفسیر واجب مشروط- را نپذیرفتیم، طبق تفسیر خودمان از واجب مشروط، ممکن است دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد کنیم.

[۲۹۹] (۱)- البته در صورت حصول استطاعت.

[۳۰۰] (۱)- عالم فاضل محقق مدقق مؤسس، استاد کثیر من العلماء، کان من تلامذة الشیخ الانصاری غیر انه لم ینهج منهجه فی علمی الاصول و الفقه بل کان یشنع علی طریقة المشهور له تشریح الاصول و کتاب الطهارة فی الفقه قال کنت برهة من الزمان علی طریقة شیخی المرتضی فی الاصول حتی زرت الامام الرضا علیه السّلام ففتح اللّه علی هذا النهج و المسلک الذی انا علیه و کان مبتلی بمرض الرعشة و مع ذلک لا یکل عن التدریس و التصنیف توفی غرة شهر ربیع الاول سنة ۱۳۲۲ و دفن بمقبرته باول وادی السلام ر. ک:

فوائد الرضویة ۳۱۹.

[۳۰۱] (۱)- که در تعریف اراده آورده‌اند.

[۳۰۲] (۱)- لیکون التحریک الفعلی نحو مقدماته موجودا فعلی هذا تنفک الارادة عن التحریک الفعلی نحو کل من المراد و مقدماته لفرض استقبالیة المراد و عدم احتیاجه الی مقدمات. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۱۹۶.

[۳۰۳] (۲)- در آنجائی که اراده به« نفس» تحریک عضلات تعلق گیرد.

[۳۰۴] (۳)-« نحو المراد» که در تعریف اراده آمده به منزله جامعی هست و مقصود، این است که انسان، جنب و جوش به طرف مراد پیدا کند خواه مقدّمه‌اش کم باشد یا زیاد.

[۳۰۵] (۱)- بین بعث و مبعوث الیه.

[۳۰۶] (۲)- و کم یا زیاد بودن فاصله بین ایجاب و تحقق مأمور به نباید موجب فرقی بین واجب منجّز و معلّق شود.

[۳۰۷] (۱)- و اینکه شنیده‌اید علت تامه، تقدم بر معلول دارد، آن تقدم، مربوط به رتبه است یعنی رتبه علت، تقدم بر معلول دارد اما

از نظر زمان، بین علت و معلول، مقارنت هست و حتی یک لحظه، فاصله‌ای بین آن دو نیست.

[۳۰۸] (۲)- نسبت به زمان.

[۳۰۹] (۳)- قدرت، بلوغ، عقل و علم.

[۳۱۰] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۹۰.

[۳۱۱] (۱)- که غیر اختیاری است و مکلف نمی‌تواند خلق زمان نماید.

[۳۱۲] (۲)- ... و امّا بناء علی سقوط کلمهٔ- لا- و ثبوت کلمهٔ- اولا- فملخص اعتراض المصنف علی الفصول هو:

انه ینبغی تعمیم المعلّق لامر مقدور سواء اوقع فی حیز الوجوب کالطهارهٔ للصلاهٔ و غیرها ممّا یجب تحصیله، ام لم یقع فی حیّزه بان یکون ملحوظا بوجوده الاتفاقی کالاستطاعهٔ بالنسبهٔ الی الحج. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۰۰.

[۳۱۳] (۱)- استدراک عن قوله دونه یعنی دون المشروط لعدم ثبوته فیه الا بعد الشرط ... الخ(و حاصل الاستدراک) انه کما یکون الوجوب فی الواجب المعلّق حالیّا فیترشح منه الوجوب الی مقدماته الوجودیّهٔ من قبل مجیء وقت الواجب فکذلک اذا کان الوجوب مشروطا بشرط متأخر قد فرض وجوده فی موطنه فیکون الوجوب فعلیا ایضا فیترشح منه الوجوب الی المقدمات من قبل مجیء وقت الواجب فنستفید ایضا من هذا القسم من المشروط عین ما نستفیده من المعلّق من حالیّهٔ وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۲۶.

[۳۱۴] (۲ و ۳)- مانند واجب معلّق نباشد.

[۳۱۵] (۲ و ۳)- مانند واجب معلّق نباشد.

[۳۱۶] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۹۰.

[۳۱۷] (۲)- لحاظ و تصوّر واقعی مولا.

[۳۱۸] (۱)- المقصود من عقد هذا التنبیه کما ستعرف هو التخلص عن العویصهٔ التی قد اشرنا الیها غیر مرهٔ و هی مذکورهٔ فی غیر واحد من الکتب الاصولیهٔ کالفصول و تقریرات الشیخ و البدائع و غیرها« و حاصل العویصهٔ» انه لا اشکال فی انهم قد صرحوا بتبعیهٔ المقدمهٔ لذی المقدمهٔ فی الاطلاق و الاشتراط بل لا- یمکن عقلا اتصاف المقدمهٔ بالوجوب الغیری من قبل اتصاف ذی المقدمهٔ بالوجوب النفسی و مع ذلک قد حکموا فی موارد عدیدهٔ بوجوب المقدمهٔ من قبل وجوب ذی المقدمهٔ« منها» حکمهم بوجوب الغسل علی المحدث بالاکبر فی اللیل من قبل ان یطلع الفجر مقدمهٔ للصوم المتعیّن فی الغد« و منها» حکمهم بوجوب السعی الی الحج علی المستطیع النّائی من قبل هلال ذی الحجهٔ« و منها» حکمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاهٔ اذا علم بعدم التمکن منه بعد دخول الوقت(قال فی التقریرات) و هو صریح الاستاذ الاکبر فی شرح المفاتیح علی ما حکی عنه انتهی« و منها» حکمهم بوجوب معرفهٔ القبلهٔ لمن حاول المسافرهٔ الی البلدان النّائیهٔ(قال فی التقریرات) کما یظهر من الشهید الثانی فیما حکی عن الروض(انتهی) الی غیر ذلک من الموارد التی یجدها المتتبع فی مطاوی کلمات الفقهاء و قد ذکر فی کل من الفصول و البدائع للتخلص عن هذه العویصهٔ وجوه عدیدهٔ غیر قویهٔ حتی انه فی التقریرات لم یذکر منها سوی وجهین لا- غیرهما.(الاول) ما نسبه الی المحقق صاحب الحاشیهٔ من الالتزام بالوجوب النفسی(الثانی) ما افاده فی الفصول من الالتزام بالواجب المعلق و تفصیله ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۲۷.

[۳۱۹] (۲)- ظاهرا سه شرط- نگارنده.

[۳۲۰] (۱)- لم یظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض کون الوجوب مطلقا اذ لو کانت مقدمهٔ وجود الواجب مقدمهٔ لوجوبه ایضا لخرج ذو المقدمهٔ عن کونه واجبا مطلقا. و« بالجملهٔ»: حقیقهٔ اطلاق الوجوب عدم تقیده بشرط.

[۳۲۱] (۲)- یعنی: کما تکون مقدمهٔ لوجود الواجب اذ لو کانت مقدمهٔ للوجوب لما کان وجوب ذی المقدمهٔ فعلیا حتی یسری منه الی مقدماته ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۰۴.

[۳۲۲] (۳)- وقت- زمان- از امور غیر اختیاری هست.

[۳۲۳] (۱)- معطوف بر« مقدمه» هست یعنی:« و لم تکن المقدمهٔ مأخوذهٔ فی الواجب ...».

[۳۲۴] (۲)- خواه به نحو قضیّه شرطیّه باشد مانند« ان استطعت فحج» یا به نحو قضیّه حملیّه باشد مانند« المستطیع یحج.»

[۳۲۵] (۱)- معطوف علی قوله:- اخذ-« و لا یخفی»: ان المصنف ذکر موردین لامتناع وجوب المقدمهٔ:

احدهما: کونها عنوانا للموضوع و الآخر: کون وجودها الاتفاقی قیدا للواجب سواء أ کان اختیاریا کالسفر، أم غیر اختیاری کالوقت و البلوغ مثلا. و قوله:- أو جعل- اشارهٔ الی الشرط الثالث. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۰۵.

[۳۲۶] (۲)- صلات قصر.

[۳۲۷] (۳)- عنوان« المسافر».

[۳۲۸] (۱)- که ما قبلا اشاره کردیم.

[۳۲۹] (۱)- الف: هذا یتم فیما اخذ عنوانا للمکلف لرجوعه الی الشرط المقارن و اما الذی اخذ وجوده الاتفاقی فانما یلزم فیه شبه طلب الحاصل لا نفسه کما فی الشرط المتأخر و منه یظهر: ان اطلاق لزوم طلب الحاصل فی مقدمهٔ الوجوب فیما قبل هذه العبارهٔ لیس فی محله و لعله لذا امر بالفهم. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۶۵.

ب: یعنی وجوب مقدّمه، همان طلب حاصل است به این کیفیت که: فرضا اگر عنوان« المسافر» حاصل نشده که نماز قصر مورد تکلیف و واجب نیست و اگر عنوان مذکور، تحقق پیدا کرده و نماز قصر، واجب شده، دیگر معنا ندارد یک وجوب مقدّمی برای عنوان« المسافر» داشته باشیم.

[۳۳۰] (۲)- و امثال آن.

[۳۳۱] (۱)- کلمه« مطلقا» در برابر واجب مشروط نیست بلکه منظور، این است که شما برای ذی المقدّمه، وجوب فعلی ترتیب دهید به هر نحوی که می‌خواهید گرچه به نحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد یا به نحو واجب معلق صاحب فصول یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم قدّس سرّه.

[۳۳۲] (۲)- زمان، یک امر استقبالی و مسلّم الثبوت است و تحقّق پیدا می‌کند.

[۳۳۳] (۱)- ای فعلیهٔ وجوب ذی المقدّمهٔ اذا کان مشروطا بشرط متأخر، فان هذه الفعلیّهٔ کافیهٔ فی فعلیهٔ وجوب المقدمات.

[۳۳۴] (۲)- یعنی وجوب مقدّمه، قبل از وجوب ذی المقدمه.

[۳۳۵] (۱)- ای بفعلیهٔ وجوب ذی المقدمهٔ الموجبهٔ لفعلیهٔ وجوب مقدماته و ان کان مشروطا بشرط متأخر.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۱۰.

[۳۳۶] (۲)- ای و غیر شهر رمضان مما وجب علیه الصوم فی الغد بنحو التعیین کما فی النذر المعین او فی قضاء شهر رمضان عند ضیق الوقت و نحو ذلک اذ لو لم یکن الصوم فی الغد واجبا علی التعیین لم یجب الغسل فی اللیل تعیینا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۳۳.

[۳۳۷] (۱)- کما اینکه از محقق اردبیلی و سید صاحب مدارک قدّس سرّهما در مسأله وجوب تعلم احکام، نقل شده و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۱۴۷.

[۳۳۸] (۲)- همان‌طور که محذوری در وجوب مقدمه نیست- اگر وجوب ذی المقدمه، مشروط به شرط متأخّر معلوم الوجود باشد.

[۳۳۹] (۳)- البته اگر بگوئید کسی که اکنون مستطیع شده، حج برایش واجب است، این مطلب شایع و معروف است امّا در باب صوم، ممکن است کسی این حرف را نپذیرد که روزه، قبل از طلوع فجر، واجب باشد.

[۳۴۰] (۴)- و لذا لا یجب المسیر الی الحج قبل الاستطاعهٔ و لو علم بوجودها فیما بعد، کما لا یحرم اجناب نفسه قبل وقت الصلاهٔ و الصّوم و ان علم بعدم التمکن من الغسل، بل عن بعض نفی الاشکال عنه ظاهرا. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۱۲.

[۳۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۴۲] (۱)- هذا اشکال علی« الفصول» و الشیخ غیر الاشکال المتقدم و هو عدم انحصار الدفع فیما ذکراه، اورده فی« التقریرات» علی نفسه و حاصله: انه یلزم- ح- وجوب سائر مقدّمات الواجب غیر المقدمهٔ التی قام الدلیل علی وجوبها قبل الوقت اما موسعا لو کانت مقدورهٔ فی زمان الواجب ایضا او مضیقا لو لم تکن مقدورهٔ الا قبله. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی رحمه اللّه ۱/ ۱۶۷.

[۳۴۳] (۲)- به کشف« انّی».

[۳۴۴] (۱)- مرجع ضمیر در کلمه« علیه» و چهار ضمیر بعد از آن، کلمه« واجب» است.

[۳۴۵] (۲)- یعنی: و لیس یجب جمیع المقدمات حتی ما لم یقم دلیل علی وجوب الاتیان بها قبل زمان ذیها.

[۳۴۶] (۳)- یعنی: لا- تجب المبادرهٔ الی ما لم یقم دلیل بالخصوص علی وجوب الاتیان به قبل ذیها و لو فرض عدم تمکنه منها فی وقت الواجب.

[۳۴۷] (۴)- ای: المقدمات لو لم یبادر الی الاتیان بها قبل زمان الواجب ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۱۳.

[۳۴۸] (۵)- کلمه« من» برای« ابتدا» هست.

[۳۴۹] (۱)- گرچه افاده علم نکند لکن باعث« ظهور» می‌شود و ظواهر، حجیّت دارد.

[۳۵۰] (۲)- زیرا اگر قیدی مربوط به هیئت و شرطش هم مثلا شرط مقارن باشد، معنایش این است: تا زمانی که شرط محقق نشده، تکلیفی وجود ندارد.

[۳۵۱] (۱)- بنا بر آنچه در تقریرات ایشان آمده.

[۳۵۲] (۲)- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۳۵۳] (۳)- و خصوصیّت مورد، اقتضای« شمول» دارد و نمی‌توان گفت اطلاق آن، بدلی است و خداوند متعال، یک بیع غیر معلوم را حلال نموده است.

[۳۵۴] (۱)- و هی کون تقیید الهیئهٔ مبطلا لمحل الاطلاق فی المادّهٔ ...

[۳۵۵] (۲)- ای المادهٔ، حاصله ان المادهٔ لا تنفک عن وجود قید الهیئهٔ لما مر آنفا من استلزام تقیید اطلاق الهیئهٔ تضیّق دائرهٔ المادهٔ.

[۳۵۶] (۳)- کما عرفت فی مثل الصلاهٔ مع الطهارهٔ، حیث ان تقیید الصلاهٔ بها لا- یستلزم تقیید اطلاق الوجوب، فیمکن الحکم بوجوب الصلاهٔ مع وجود الطهارهٔ و عدمها کما اشار الیه بقوله:- فیمکن الحکم بالوجوب ...

الخ- و لو لم یکن اطلاق الهیئهٔ باقیا علی حاله بعد تقیید المادهٔ لم یترتب الوجوب مع عدم القید مع أنّه یترتب معه ایضا.

[۳۵۷] (۴)- و هی: اولویّهٔ تقیید لا یوجب بطلان اطلاق الآخر من تقیید یوجب ذلک ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ

[۳۵۸] (۱)- در باب حج هم، چنین است که: اگر حجّ مقید به زمان خاص، واجب شد، معنایش این نیست که« وجوب» آن‌هم در موسم خاص و ماه ذی‌حجّه هست بلکه« وجوب» بعد الاستطاعهٔ، ثابت است اما زمان در واجب و حج، دخیل است نه در وجوب- مجیء زید هم نسبت به وجوب اکرام، به همین نحو است.

[۳۵۹] (۲)- زیرا اگر وجوب اکرام زیـد، بعد از مجیء ثابت شود، نفس واجب و اکرام هم از بعد از مجیء، تحقق پیدا می کند زیرا موافقت با تکلیف بعد از تکلیف، واقع می‌شود.

[۳۶۰] (۳)- ای الظّاهر.

[۳۶۱] (۱)- یعنی تقیید اطلاق هیئت که مانع وجود اطلاق در ناحیه مادّه می‌شود که شرحش گذشت.

[۳۶۲] (۱)- یعنی هیئت را مقیّد نمائیم نه مادّه را.

[۳۶۳] (۱)- هـذا توجیه مـا فی التقریرات: من کون تقییـد الهیئـهٔ مستلزما لبطلان العمل باطلاق المادّهٔ و حاصل التوجیه: توهم ثبوت الاطلاق للمادّهٔ کثبوت العموم للعام، فیکون عموم الهیئهٔ شمولیا معارضا لا طلاق المادّهٔ بدلیّا.

[۳۶۴] (۲)- المراد بالعام هنا هو الهیئهٔ، و بالمطلق هو المادّهٔ.

[۳۶۵] (۳)- ای: اطلاق المطلق اعنی المادّهٔ.

[۳۶۶] (۴)- و هو فی المقام تقیید الهیئهٔ، و ضمیر- به- راجع الی الاطلاق.

[۳۶۷] (۵)- یعنی: و التّوهم المزبور فاسـد« توضیـح وجه الفساد»: انّه لا اطلاق للمادهٔ حتی یکون تقییـد الهیئهٔ مبطلا له و ذلک لتوقفه علی جریان مقدمات الحکمهٔ و المفروض عدم جریانها حیث انّ تقیید الهیئهٔ مانع عنه لکونه بیانا للمادهٔ و مضـیقا لدائرتها، فتقیید الهیئهٔ یکون کقرینهٔ علی عدم الاطلاق فی المادهٔ و قد قرر فی محله: عدم جریان مقدمات الحکمهٔ مع وجود ما یصـلح للقرینیهٔ.« و علیه»: فلا اطلاق للمادهٔ ح حتی یکون تقیید الهیئهٔ مبطلا له ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۲۵ و ۲۲۶.

[۳۶۸] (۱)- اتّصال قید.

[۳۶۹] (۲)- یعنی قید منفصلی را بیان کرد.

[۳۷۰] (۱)- الف: یمکن ان یکون اشـارهٔ الی ان تحکیم اصالـهٔ الاطلاق فی الهیئـهٔ لا یجـدی فی اثبات کون القیـد قیـدا للمادهٔ لعـدم ثبوت بنـاء العقلاـء علیه و اذا لم یثبت ذلک لا یجب فعله عقلا لاصالـهٔ البراءهٔ فلا ثمرهٔ ح لتقـدیم اطلاق الهیئـهٔ اللهم الا ان یجب فعله للعلم بعدم الاثر بدونه کما سبق. ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۲۵۷.

ب: و لعله اشـارهٔ الی ضـعف ما ادعاه من عـدم کون العمل المشارک مع التقییـد فی الاثر علی خلاف الاصل و ذلک لما اوردناه علیه نقضا و حلا کما عرفت آنفا فلا نعید. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۴۲.

[۳۷۱] (۱)- ...« فالنفسی»: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعی غیر داعی ایصال المکلف الی واجب آخر، کوجوب الصلاهٔ و الصـوم و نحوهمـا و« الغیری» هو الوجوب بـداعی ایصـاله المکلف الی واجب آخر، کوجوب غسـل الثوب و الوضوء و نحوهمـا و ان شئت فعبر عن النفسـی بانه الارادهٔ المسـتقلهٔ و عن الغیری بانه الارادهٔ المترشحهٔ و الطلب المتولد عن الطلب الاستقلالی لمقدمیهٔ متعلقه لمتعلق الاستقلالی.

ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۱.

[۳۷۲] (۱)- نه واجبی که بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت اللّه.

[۳۷۳] (۱)- نه تمام واجبات زیرا واجبی مانند معرفت اللّه، خودش غایت الغایات است و اثر دیگری ندارد.

[۳۷۴] (۱)- الف: قد ذکرنا آنفا وجها لقوله فتأمّل و یحتمل ان یکون اشارهٔ الی ضـعف قوله« و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لأجل غیره ...» اذ من المسـتبعد جـدا ان یکون المراد مما امر به لنفسه ای قد امر به لکونه معنونا بعنوان حسن یسـتقل العقل بمدح فاعله بل و بذم تارکه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۴۶.

ب:« اما» اشـارهٔ الی عـدم تمـامیته فی بعض الواجبات النفسـیهٔ التوصـلیهٔ کـدفن المیت و کفنه و ایّ عنوان حسن منطبق علیهما و لیس

ایجابهما الا لاجل المصالح المترتبهٔ علیهما مثل حفظه عن تغیّر ریحه و غیره بل فی بعض العبادات الذی لیس فیه حسن ابدا و القرب فیه یحصل باتیانه بقصد الامر او لاجل المولی کما اعترف به فی هامش اجتماع الامر و النهی الکفایهٔ ۱/ ۲۷۸] قال: ان اکثر العبادات لیس فی ذاته راجحا.« او اشارهٔ» الی انه ... ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۷۲].

[۳۷۵] (۱)- کصلاهٔ الطواف، لدوران وجوبها بین النفسیهٔ، و بین الشرطیهٔ لصحهٔ الطواف. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۳۹.

[۳۷۶] (۱)- هو الشیخ مرتضی بن محمد امین الدزفولی الانصاری النجفی، ولد فی دزفول ۱۲۱۴، قرأ أوائل عمره علی عمه الشیخ حسین ثم خرج مع والده الی زیارهٔ مشاهد العراق و هو فی العشرین من عمره، بقی فی کربلاء آخذا عن الاستاذین السید محمد مجاهد و شریف العلماء اربع سنوات، ثم عاد الی وطنه، ثم رجع الی العراق و اخذ من الشیخ موسی الجعفری سنتین، عزم زیارهٔ مشهد خراسان مارا فی طریقه علی کاشان، فاز بلقاء استاذه النراقی مما دعاه الی الاقامهٔ فیها نحو ثلاث سنین، ورد دزفول سنهٔ ۱۲۴۱ ثم عاد الی النجف الاشرف سنهٔ ۱۲۴۹ فاختلف الی مدرسهٔ الشیخ علی بن الشیخ جعفر، ثم انتقل بالتدریس و التألیف، و وضع اساس علم الاصول الحدیث، تخرج علیه المیرزا الشیرازی و المیرزا حبیب اللّه الرشتی و غیرهما له مؤلفات منها« الرسائل» فی الاصول و« المکاسب» انتهت الیه رئاسهٔ الامامیهٔ. توفی فی ۱۸ جمادی الآخرهٔ سنهٔ ۱۲۸۱ و دفن فی المشهد الغروی(اعیان الشیعهٔ ۱۰/ ۱۱۷)- اقتباس از کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت علیهم السّلام ۱/ ۹۵.

[۳۷۷] (۱)- برای توضیح بیشتر: ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۵۳.

[۳۷۸] (۱)- بنا بر اینکه« طلب» و« اراده» یک شیء و متحد باشند.

[۳۷۹] (۱)- در تمسّک به اطلاق هیئت برای استکشاف نفسیّت واجب- در صورت شک در نفسیّت و غیریّت.

[۳۸۰] (۲)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۴۱۶.

[۳۸۱] (۱)- مفهوم طلب درعین‌حال که دارای سه مصداق- حقیقی، ذهنی و انشائی- هست امّا حمل شایع تنها در مصادیق حقیقیه هست. لازم به تذکّر است که این مطلب، طبق مبنای صدر المتألهین رحمه اللّه می‌باشد که فرموده‌اند: حمل شایع، نسبت به تمام مصادیق، صحیح نیست بلکه تنها در مصادیق واقعیه، صحیح می‌باشد. اگر شما بگوئید« زید انسان» حمل مذکور، حمل شایع هست امّا اگر« انسان» را در ذهن خود، تصوّر نموده و بگوئید:« الانسان المتصور انسان» درعین‌حال که انسان متصوّر، مصداق ذهنی انسان هست اما حمل مذکور، حمل شایع صناعی نیست و آن حمل تنها در مصادیق حقیقیه هست.

در محل بحث هم مصادیق حقیقیّه مفهوم طلب، عبارت از طلب‌های حقیقی است که قائم به نفس مولا می‌باشد و حمل شایع تنها در همان مصادیق ثابت است امّا نسبت به وجودات ذهنیه یا انشائیه طلب، عنوان حمل شایع معروف، تحقّق ندارد.

[۳۸۲] (۱)- که قائم به نفس انسان و غیر قابل تقیید هست.

[۳۸۳] (۲)- که قابل تقیید می‌باشد.

[۳۸۴] (۱)- ای تقدم هناک ان الطلب و الارادهٔ موضوعان لمعنی واحد غیر، ان المعنی علی صنفین حقیقی ثابت فی النفس و انشائی یحصل بالصیغهٔ و لفظ الطلب، اظهر فی الثانی و لفظ الارادهٔ اظهر فی الاوّل مع کون کل من لفظی الطلب و الارادهٔ حقیقهٔ فی کلا الصنفین جمیعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۵۱.

[۳۸۵] (۲)- شیء و موضوعی.

[۳۸۶] (۳)- فرضا واجب مطلق باشد یا اگر واجب مشروط و مقیّد هست شرطش حاصل شده.

[۳۸۷] (۴)- کما اذا علم بوجوب الصلاهٔ و بوجوب الطهارهٔ مرددا بین کونه نفسیا او غیریا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۴۸.

[۳۸۸] (۱)- مثلا نماز، قبل از زوال، وجوب فعلی ندارد.

[۳۸۹] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ۱۰/ ۳۴۳ باب ۴۱ از ابواب مزار، حدیث ۶.

[۳۹۰] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ۸/ ۵۶ باب ۳۲ از ابواب وجوب حج، حدیث ۹.

[۳۹۱] (۲)- استحقاق ثواب.

[۳۹۲] (۳)- فی حدیث ابن عباس« افضل الاعمال احمزها» ای اشقها و أمتنها و اقواها ر. ک: مجمع البحرین ۴/ ۱۶.

[۳۹۳] (۱)- ای الاشکال.

[۳۹۴] (۲)- استحقاق عقاب.

[۳۹۵] (۳)- موجب قرب به مولا نمی‌شود و همچنین باعث بعد از مولا نمی‌گردد.

[۳۹۶] (۴)- استحقاق عقاب و ثواب.

[۳۹۷] (۱)- و لا سبیل الی دفع الاشکال بما تقدم فی مثل مقدمات الجهاد او نقل الاقدام الی زیارهٔ الحسین علیه السّلام من احتمال التفضل او التوزیع اذ لعله قد یأباه مساق الاخبار الدالهٔ علی ذلک. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۸۵.

[۳۹۸] (۱)- ای الدّفع.

[۳۹۹] (۲)- الف: الی الطهارات.

ب: مقصود مصنف از عبارت مذکور و بعد از آن، دفع اشکال دوّم، می‌باشد.

[۴۰۰] (۳)- البته مصنف فرموده‌اند« تیمم» هم مانند وضو، عبادت مستحب هست. ولی این مطلب نیاز به بحث دارد.

[۴۰۱] (۴)- مخصوصا اگر قائل شویم که وضو، برای انسان، یک طهارت معنوی ایجاد می‌کند اگرچه تصمیم خواندن نماز و انجام طواف- اموری که مشروط به طهارت هستند- را هم نداشته باشد.

[۴۰۲] (۱)- لعله اشارهٔ الی: ان الموجب لعبادیهٔ شیء اذا کان دعوهٔ امره العبادی بحیث یکون منشأ عبادیته قصد ذلک الامر تفصیلا او اجمالا، فهو مفقود فی المقام، اذ مع الجهل بعبادیته أو الغفلهٔ عنها لا یکون الداعی الی اتیانه الا الامر الغیری المغایر للامر العبادی، فکیف یکون الداعی ح- و لو اجمالا- الامر العبادی، مع عدم انطباق الامر الغیری علیه، لمغایرتهما بالتضاد. فالامر النفسی لیس داعیا لا تفصیلا و لا اجمالا الی عبادیهٔ الشیء، لانه مجهول او مغفول عنه حسب الفرض، فلا محیص ح عن الالتزام ببطلان الطهارات. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۶۵.

[۴۰۳] (۱)- مصنّف رحمه اللّه با جمله« فافهم» اشاره به این مطلب دارند.

[۴۰۴] (۱)- در مقدمات عبادیه مانند طهارات ثلاث.

[۴۰۵] (۱)- خبر مقدّم است و مبتدای آن در پایان عبارت مذکور آمده یعنی:« و فیه انه غیر واف ...».

[۴۰۶] (۲)-(و فیه) ان التقریرات کما تقدم آنفا قد اجاب عن اشکال ترتب المثوبهٔ بقوله الاخیر ان الثواب من جههٔ عموم فضله و سعهٔ رحمته او احتمال التوزیع و هذه الوجوه الثلاثهٔ انما ذکرها لخصوص التفصی عن اشکال اعتبار قصد القربهٔ فقط لا لغیره(و علیه) فلا وجه للایراد علیها بانها غیر وافیهٔ بدفع اشکال ترتب المثوبهٔ فافهم جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۶۲.

[۴۰۷] (۳)- در مورد مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث.

[۴۰۸] (۱)- مثلا نهی از فحشا و منکر درصورتی حاصل می‌شود که صلات به‌عنوان، یک عبادت، تحقّق پیدا کند.

[۴۰۹] (۲)- زیرا امر مربوط به آن‌ها غیری و توصّلی هست نه تعبّدی.

[۴۱۰] (۱)- ر. ک: مطارح الانظار/ ۷۱.

[۴۱۱] (۲)- نظیر این مطلب را در بحث واجب تعبدی و توصلی- المبحث الخامس ان اطلاق الصیغهٔ ...« و توهم امکان تعلّق الامر» ...- بیان کردیم.

[۴۱۲] (۳)- بلکه برای تصحیح اعتبار قصد اطاعت در تمام عبادات،- نه عباداتی که جنبه مقدمیت دارند.

[۴۱۳] (۱)- و ذات طهارات ثلاث.

[۴۱۴] (۱)- هذا هو التذنیب الثانی.

[۴۱۵] (۲)- این مطلب، نسبت به وضو، مشکلی ندارد و همچنین نسبت به غسل چندان مئونه‌ای ندارد امّا در مورد تیمّم، خیلی مشکل است که انسان، تیمّم را در هر زمان و شرایطی مستحب نفسی بداند- استاد معظم دام ظلّه.

[۴۱۶] (۳)- مانند شیخ اعظم- مخصوصا طبق وجه اوّلی که ایشان در دفع اشکال، بیان کردند و ما اخیرا توضیح دادیم.

[۴۱۷] (۱)- یا سائر غایات.

[۴۱۸] (۱)- یعنی: و کون التوصل الی الغیر ملاک عبادیهٔ الطهارات هو السر فی اعتبار قصد التوصل الی الغیر فی وقوع الطهارات عبادهٔ. لا ما نسب الی تقریرات شیخنا الاعظم قدّس سرّه- و ان کان فی النسبهٔ تأمل ... ر. ک:

منتهی الدّرایهٔ ۲/ ۲۷۷.

[۴۱۹] (۲)- المتوهم هو التقریرات و هو یتوقف علی مقدمات ... ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مشکینی رحمه اللّه ۱/ ۱۸۰.

[۴۲۰] (۱)- یعنی هر زمانی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم واجب می‌شود، زیرا وجوب مقدمه، غیری هست و از ناحیه وجوب ذی المقدمه، ترشح می‌شود.

[۴۲۱] (۱)- ر. ک: معالم الدین/ ۷۴.

[۴۲۲] (۲)- که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟

[۴۲۳] (۳)- بنا بر ظاهر عبارت صاحب معالم، اراده ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه و قید حکم هست.

[۴۲۴] (۱)- محتمل است مقصود ایشان، با نظر شیخ اعظم که در متن بعدی آورده‌ایم- متحد باشد یعنی به نظر صاحب معالم هم اراده انجام ذی المقدّمه، قید واجب باشد نه شرط وجوب مقدمه.

[۴۲۵] (۱)- بنا بر عقیده شیخ اعظم، قصد توصل- اراده انجام ذی المقدمه- قید« واجب» هست یعنی باید مکلف، قصد توصل را ایجاد کند پس به نظر ایشان دو چیز واجب است: الف: ایجاد نصب سلم. ب: قصد توصل، نسبت ذی المقدمه.

[۴۲۶] (۱)- اذ مع أنّه خلاف الوجدان انه لو کان دخیلا لزم الدور لان قصد التوصل ایضا موقوف علی المقدمیهٔ اذ لا معنی للتوصل بما لیس بمقدمهٔ فلو توقفت المقدمیهٔ علی قصد التوصل کان دورا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۷۱.

[۴۲۷] (۲)- اذ مع فرض عدم دخل قصد التوصل فی التوقف و المقدمیهٔ و وجود ملاک الوجوب الغیری فی صورتی قصد التوصل و عدمه لا وجه لتخصیص الوجوب بالمقدمهٔ المقیدهٔ بقصد التوصل. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۸۸.

[۴۲۸] (۳)- بنا بر وجوب مقدمه.

[۴۲۹] (۱)- آری اگر قصد توصّل، همراه مقدمه باشد و مکلّف، مقدّمات را به خاطر ذی المقدمه انجام دهد، عنوان اشق الاعمال و احمز الاعمال برآن ذی المقدمه، مترتب می‌شود لذا به آن جهت، ثواب بیشتری نصیب مکلّف می‌شود لکن مسأله استحقاق مثوبت با مسأله وجوب مقدّمه، دو بحث مستقل هست و ما فعلا بحثی درباره ثواب نداریم بلکه مقصودمان این است که: آن وجوب مقدّمی که برای مقدّمه، ثابت است آیا موضوعش ذات مقدّمه هست یا اینکه ذات مقدّمه به ضمیمه قصد توصل، مقدّمه می‌باشد؟

[۴۳۰] (۲)- البته مقدّمه غیر عبادی، امّا مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث، بحث خاصی داشتند که اخیرا بیان کردیم.

[۴۳۱] (۳)- گرچه واجب نیست چون قصد توصل در آن، مطرح نبوده.

[۴۳۲] (۴)- و لعلّه اشارهٔ الی ان مجرد الاجتزاء بما لم یقصد به التوصل مما لا یکشف عن اتصافه بالوجوب الغیری و هذا کما فی المقدمهٔ المحرمهٔ حیث یجتزئ بها و لیست هی متصفهٔ بالوجوب قطعا الا ان عدم الاتصاف بالوجوب فیها کما سیأتی لیس الا لاجل المانع عنه و هو الاتصاف بالحرمهٔ لا لفقد المقتضی ای الملاک کما لا یخفی و علیه فلا یبقی وجه لقوله« فافهم»، فافهم جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۷۰.

[۴۳۳] (۱)- که ذات مقدمه، واجب است.

[۴۳۴] (۲)- در واجبات توصّلی- مانند غسل ثوب، دفن میّت و ادای دین- ذات واجب، مقصود است و حتی اگر مکلّف، دین خود را ریاء ادا کند، کفایت می‌نماید.

[۴۳۵] (۱)- به عبارت دیگر: قبلا دخول در ملک غیر، حرام بود امّا اکنون به علّت مزاحمت با یک واجب اهمّی، عنوان حرمت، منتفی شده لکن آن مکلّف به این مسئله، توجّهی ندارد.

[۴۳۶] (۱)- البتّه او می‌دانسته که انقاذ غریق، واجب فعلی هست.

[۴۳۷] (۱)- بمعنی ان التوصل بها الی ذی المقدمهٔ هو الغرض الاقصی الذی یترتب علی المقدمهٔ غالبا و یجوز انفکاکه عن الواجب احیانا فی قبال الغرض الادنی الباعث للامر الذی لا یکاد ینفک عن الواجب اصلا و لیس قصد التوصل قیدا و شرطا لوقوع المقدمهٔ علی صفهٔ الوجوب و الا لم یتجز بما لم یقصد به التوصل و لم یسقط به الوجوب الغیری ابدا و قد اعترف التقریرات بالاجتزاء بذلک کما تقدم منه قبلا فتذکر.

[۴۳۸] (۲)- اشارهٔ الی ما قد یقال من ان سقوط الوجوب بما لم یقصد به التوصل و حصول الاجتزاء به لا یکاد یکشف عن اتصافه بالوجوب و هذا کما فی الفرد المحرم من المقدمهٔ حیث یجتزئ به و یسقط به الوجوب و لیس بواجب(فیقول) کما اشیر قبلا ان عدم اتصافه بالوجوب لیس الا لمانع عنه و هو الحرمهٔ لا لفقد المقتضی فیه ای الملاک من التوقف و المقدمیهٔ فلو لا المانع لاتّصف الفرد المحرم بالوجوب کغیره من الفرد المباح قطعا] ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۷۳ و ۳۷۲.

[۴۳۹] (۳)- مرجع ضمیر مذکور و سه ضمیر قبل از آن،« الفرد المحرم» می‌باشد.

[۴۴۰] (۱)- گرچه به نظر ایشان واجب نیست، چون قصد توصل به آن نشده.

[۴۴۱] (۲)- همان نتیجه‌ای که بر واجب، مترتّب می‌شود برآن عمل اختیاری هم همان اثر، مترتّب می‌شود.

[۴۴۲] (۱)- چون مقدّمه، غیر منحصره بوده.

[۴۴۳] (۲)- مثلا- اگر کسی با مرکب غصبی هم به مکّه برود، قدرت بر انجام مناسک حج را دارد. در محل بحث هم آن فرد از زمین غصبی عبور کرده لکن فعلا قدرت بر انقاذ غریق پیدا کرده است.

[۴۴۴] (۳)- قدرت بر انجام ذی المقدمه.

[۴۴۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۴۶] (۱)- دخول در ملک غیر.

[۴۴۷] (۲)- فرض مسئله در موردی است که مکلف از طریق حرام، انقاذ غریق نموده- طریق، غیر منحصر بوده.

[۴۴۸] (۱)- ای الشیخ قدّس سرّه.

[۴۴۹] (۲)- که مختار صاحب فصول است.

[۴۵۰] (۳)- جار و مجرور، متعلّق به« شدد النکیر» می‌باشد.

[۴۵۱] (۴)- ای: لعدم اعتبار قصد التوصل فی اتصاف المقدمهٔ بالوجوب، فلاحظ قول المصنف فی الاشکال علی الفصول فی قوله:-

ان قلت- الثانی.

[۴۵۲] (۵)- لا- یخفی انه قد یوجّه ما عن الشیخ قدّس سرّه من:« اشتراط قصد التوصل فی اتصاف المقدمهٔ بالوجوب» بان المراد اعتباره فی مقام المزاحمهٔ، لا- مطلقا کما اذا کان اذا کان واجب نفسی کانقاذ غریق. او اطفاء حریق متوقفا علی ارتکاب حرام، کالسلوک فی ارض الغیر بدون اذنه فیقع المزاحمهٔ بین الوجوب الغیری للمقدمهٔ و بین الحرمهٔ النفسیهٔ، و لا ترفع الحرمهٔ عن التصرف فی ارض الغیر الا- بقصد التوصل به الی الواجب النفسی و هو الانقاذ او الاطفاء الذی هو اهم من حرمهٔ التصرف، فان لم یقصد المکلف التوصل بالسلوک فی ارض الغیر الی الواجب النفسی بل قصد التنزه و نحوه لم یتصف السلوک بالوجوب، بل کانت الحرمهٔ باقیهٔ.

« و بالجملهٔ»: فبناء علی کون معروض الوجوب الغیری ذات المقدمهٔ من دون دخل لقصد التوصل فیه یلزم وجوب السلوک فی الارض المغصوبهٔ و ان لم یکن قاصدا للانقاذ او الاطفاء الواجب، هذا.« و انت خبیر» بان المقام من صغریات الترتب، توضیحه ...]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۹۵.

[۴۵۳] (۱)- خواه آن شیء، واجب نفسی باشد یا غیری.

[۴۵۴] (۱)- خواه مقدمه، موصله باشد یا غیر موصله.

[۴۵۵] (۲)- به استثنای واجبات تولیدی- تسبیبی- که به‌زودی در این زمینه، توضیح خواهیم داد.

[۴۵۶] (۳)- خواه یک مقدّمه داشته باشد یا اینکه هرکدام از آنها دارای چند مقدّمه باشد.

[۴۵۷] (۴)- البته بدیهی است که شرعا باید مناسک حج را اتیان نماید.

[۴۵۸] (۱)- کفری الاوداج بشرائطه لحصول التذکیهٔ فالترتب لیس من آثار طبیعهٔ المقدمیهٔ بل من آثار خصوصیّهٔ فیها و هی العلهٔ التامهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۵۸.

[۴۵۹] (۲)- زیرا نباید معلول از علت خود تخلف نماید.

[۴۶۰] (۳)- که عنوان علّت تامّه دارند.

[۴۶۱] (۱)- لکن ما در بحث جبر و تفویض به نحو مشروح، ثابت کردیم که بیان مصنف صحیح نیست و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۴۴۷.

[۴۶۲] (۱)- معطوف بر قول مصنّف- فلانه لا یکاد یعتبر فی الواجب الا ما له دخل ...- می‌باشد.

[۴۶۳] (۲)- بدیهی است که به نظر صاحب فصول، مقدّمه موصله واجب است.

[۴۶۴] (۱)- بدیهی است که فعل غیر، واجب نیست.

[۴۶۵] (۲)- حفظ نفس محترم.

[۴۶۶] (۳)- نه به خاطر منتفی شدن موضوع تکلیف یا موافقت با تکلیف یا مخالفت و عصیان، نسبت به آن.

[۴۶۷] (۱)- حرمت.

[۴۶۸] (۲)- نه به خاطر اینکه خودش مأمور به نیست ولی هدف از مأمور به را تحصیل می‌کند.

[۴۶۹] (۱)- تحصیل استطاعت بر مکلّف لازم نیست امّا اگر حاصل شد، حج هم واجب می‌شود.

[۴۷۰] (۲)- و لو مطلوبیّت غیری.

[۴۷۱] (۳)- و همچنین مولا می‌تواند بگوید:« ارید الحج و ارید المسیر الذی یتوصل به الی فعل الواجب دون ما لم یتوصل به الیه ...».

[۴۷۲] (۱)- مطلوبیّت غیری.

[۴۷۳] (۱)- در رابطه با وجوب مقدّمه موصله.

[۴۷۴] (۲)- حفظ نفس محترم.

[۴۷۵] (۱)- بدیهی است که در فرض مسئله اگر طریق انقاذ غریق، منحصر به راه حرام باشد، حرمت آن، منتفی می‌شود و مقدّمه، وجوب غیری پیدا می‌کند.

[۴۷۶] (۲)- در محل بحث ما.

[۴۷۷] (۱)- که گفتیم ملاک حکم عقل- یعنی مقدمیت- در مطلق مقدمه، موجود است و اختصاصی به مقدّمه موصله ندارد.

[۴۷۸] (۲)- اشکال: صاحب فصول، ادعای ضرورت عرفیه نمود که مولای حکیم می‌تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد.

جواب: نفس آن ادعا هم جزاف‌گوئی و بدون دلیل هست. درعین‌حال که ملاک وجوب غیری در هر دو قسم مقدّمه، موجود است، چگونه مولای حکیم، مجاز به چنان تصریحی هست؟

[۴۷۹] (۱)- در تعریف واجب اصلی و تبعی اشکالاتی هست که در محل خودش بیان خواهیم کرد.

[۴۸۰] (۱)- آنچه که برای بحث ما مفید می‌باشد، این است که: اگر مولا توجه به مقدمه و مقدمیت پیدا کرد] و حتی مقدمه هم تحقق پیدا کرد]، می‌تواند تصریح کند که مطلوب غیری من حاصل نشده؟

به نظر ما- مصنف- مولای حکیم، مجاز نیست چنان تصریحی نماید زیرا موصلیت و غیر موصلیت، فضیلت و نقصی نیست که مربوط به مقدّمه باشد بلکه مربوط به حسن و سوء اختیار مکلّف است به نحوی که اخیرا توضیح دادیم.

[۴۸۱] (۲)- و لعله اشارهٔ الی ضعف قوله کما جاز التصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته فان الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب اذا لم تکن فیه فائدهٔ کان الحق اذا مع الفصول فلا وجه لاتصافه بالوجوب اصلا بل الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب فیه فائدهٔ جدا و هو الغرض الادنی ای حصول القدرهٔ بوسیلته علی الاتیان بالواجب النفسی و بها قد اتصف بالوجوب الغیری و ان لم یکن فیه الغرض الاقصی و هو ترتب الواجب علیه خارجا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۸۱.

[۴۸۲] (۱)- و محصل التعلیل: ان الموصلیهٔ لیست من الاوصاف المنوّعهٔ حتی تکون الموصلهٔ نوعا مغایرا للمقدمهٔ غیر الموصلهٔ، و ذلک لان الموصلیهٔ- کما تقدم- من الامور الانتزاعیهٔ و لیست الا منتزعهٔ عن وجود الواجب و ترتبه علی المقدمهٔ، فالموصلیهٔ تکون فی المرتبهٔ المتأخرهٔ عن نفس المقدمهٔ، و غایهٔ لها، و لیست فی رتبتها حتّی تکون منوّعهٔ لها و تنقسم بها الی قسمین: موصلهٔ و غیرها. و الصفات المنوّعهٔ للشیء لا بد أن تکون مقارنهٔ له فی الوجود، و لیس الغایهٔ منها، لتأخرها عن ذیها، کتأخر وجود ذی المقدّمهٔ- الذی هو غایهٔ المقدمهٔ کما هو المفروض- عن نفس المقدمهٔ نظیر سائر الغایات المتأخرهٔ عن ذواتها.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۲۱.

[۴۸۳] (۱)- اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرک ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیّتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

[۴۸۴] (۲)- قبلا هم بیان کردیم که در اغلب واجبات شرعی و عرفی- به استثنای واجبات تولیدی و تسبیبی- با اتیان مقدّمات، اثری از نظر ترتّب ذی المقدّمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام مقدمات، مدخلیّت دارد« اراده» فاعل آن هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدّمه را بنماید یا اینکه اصلا اراده اتیان آن را ننماید و ...

[۴۸۵] (۱)- تاکنون عنوان« مقدّمه» و« واجب»، مطرح بود که ضمیر راجع به« مقدّمه» مؤنث و ضمیر مربوط به« واجب»، مذکر بود. از این قسمت عبارت به بعد، مطلب عکس شده زیرا ذی المقدّمه، عنوان غایت پیدا کرده و ضمیر مربوط به آن، مؤنّث است و مقدّمه، عنوان ذی الغایه پیدا کرده لذا ضمیری که به مقدّمه رجوع می‌کند- به‌عنوان ذی الغایه- مذکر می‌باشد.

[۴۸۶] (۲)- ای کیف و ان لم یکن کذلک بل کان التجرد عن الغایهٔ مغیرا له عما هو علیه من المطلوبیهٔ الغیریهٔ ...

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۶۰.

[۴۸۷] (۳)- ای کون الغایـهٔ من قیود المقدمهٔ و مقدمهٔ لوقوع المقدمهٔ علی نحو تکون الملازمهٔ بین وجوبها الغیری و وجوبها النفسی امر مستحیل لاستلزامه الدور فان الواجب النفسی الذی هو الغایهٔ اذا صار من قیود المقدمهٔ یصیر مقدمهٔ للمقدمهٔ واجبا بوجوب مترشح من المقدمـهٔ علیه و الحال ان وجوب المقدمهٔ ناش من وجوب ذی المقدمـهٔ فلو نشأ وجوب ذی المقدمـهٔ من وجوبها لزم الدور و الی هذا اشار بقوله« ضرورهٔ ان الغایهٔ ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۶۰.

[۴۸۸] (۱)- به‌عنوان اینکه قید مقدّمه‌ای هست که مقدّمه با این قید، وجوب غیری پیدا کرده.

[۴۸۹] (۱)- به‌عنوان اینکه قیـد مقـدّمه‌ای هست که آن مقدّمه، وجوب غیری دارد و لازمه اینکه مقیّدی وجوب غیری پیدا کرد، این است که قیدش هم واجب غیری شود و ...

[۴۹۰] (۱)- الضمیر للشأن و هذا اشارهٔ الی دلیل آخر علی وجوب خصوص المقدمهٔ الموصلهٔ منسوب الی السید الفقیه صاحب العروهٔ قدّس سرّه ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۲۷.

[۴۹۱] (۲)- یعنی: اعتبار ترتّب مطلوب نفسی- ذی المقدّمه- بر مقدّمه.

[۴۹۲] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۳۳۳.

[۴۹۳] (۱)- فرض مسئله در موردی هست که طریـق انقـاذ، منحصـر به عبـور از ملـک مردم نیست بلکه دارای دو طریق- حلال و حرام- هست.

[۴۹۴] (۱)- و حاصـل وجه النظر انه لو منع المولی عن تمـام المقـدمات الا ـ الموصـلهٔ منها یلزم ان لا یکون ترک الواجب مخالفـهٔ و عصـیانا لا ـن وجـوب الواجب یتوقف علی جواز المقدمـهٔ لئلا ـ ینسـد طریق الوصول الی الواجب و جواز المقدمـهٔ یتوقف علی الاتیـان بالواجب اذ مع الاتیان به تکون المقدمهٔ موصـلهٔ جائزهٔ بخلاف ما اذا لم یأت به فاذا یتوقف وجوب الواجب علی الاتیان به فاذا لم یأت به فلا ـ وجوب و لا ـ مخالفهٔ و لا ـ عصـیان و هو عین مـا ذکرناه من لزوم ان لا یکون ترک الواجب مخالفـهٔ و عصـیانا و ان اتی به فعند ذلک یجب الواجب اذ فی هذا الفرض یجوز مقدمته و ینفتح طریق الوصول الیه و هو محال لاستحالهٔ طلب الحاصل(و من هنا یظهر) ان فی صـحهٔ المنع عن المقـدمات الا الموصـلهٔ منها محـذورین احـدهما علی تقـدیر و الآخر علی تقدیر آخر و قد اشار المصـنف فی الکتاب الی کلا المحـذورین بعبارهٔ مضـطربهٔ و له عبارهٔ اخری فی تعلیقته علی الکتاب یشـیر فیها الی المحذور الثانی فقط(و علی کل حال) یرد علی المصـنف ان وجوب الواجب و ان کان یتوقف علی جواز المقدمـهٔ و لکن جواز المقدمـهٔ فی المقام مما لا یتوقف علی الاتیان بالواجب فان الاتیان به لیس شرطا لجواز المقدمهٔ بل هو شرط متأخر لوجود المقدمهٔ و قد اخذ علی نحو لا یترشح الیه الوجوب و قـد اشـیر الی تفصـیل الاخـذ کـذلک آنفا فی ذیل التعلیق علی قوله و صـریح الوجدان انما یقضـی ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۸۵.

[۴۹۵] (۲)-« حیث کـان الایجـاب فعلا ـ متوقفا علی جواز المقدمـهٔ شـرعا، و جوازها کـذلک کان متوقفا علی ایصالها المتوقف علی الاتیان بذی المقدمهٔ بداههٔ، فلا محیص الا عن کون ایجابه علی تقدیر الاتیان به و هو من طلب الحاصل الباطل» منه قدّس سرّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۹۲.

[۴۹۶] (۳)- پاسخ مصنف، بسیار دقیق می‌باشد و امید است که بتوان آن را« کما هو حقّه» بیان نمود- نگارنده.

[۴۹۷] (۱)- صلات از اهمّ واجبات است ولی در فرض مذکور به لحاظ توسعه وقتش واجب مهم، محسوب می‌شود.

[۴۹۸] (۱)- تطهیر مسجد و اتیان صلات درآن‌واحد- بدون فعل منافی با صلات- از محل بحث ما خارج است.

[۴۹۹] (۲)- فرض مسئله درصورتی است که ترک احد الضدّین، مقدّمه فعل ضدّ دیگر باشد.

[۵۰۰] (۳)- و آن مکلّف، قبل از ازاله نباید نماز بخواند زیرا ترک صلات، مقدّمه ازاله نجاست است و مقدّمه واجب، بنا بر قول مشهور، مطلقا واجب است.

[۵۰۱] (۴)- اگر ترک شیء واجب شد، نقیض ترک- فعل- حرام می‌شود همان‌طور که اگر فعل شیء واجب شد، ترکش حرام می‌شود مثلا ترک نماز در مواقع عادی، اتصاف به حرمت دارد.

[۵۰۲] (۵)- بدیهی است که اگر نهی- حرمت- متعلّق معاملات شود، اقتضای فساد ندارد که در مباحث آینده، درباره آن بحث خواهیم کرد.

[۵۰۳] (۶)- واجب اهم.

[۵۰۴] (۱)- المورد شیخنا الاعظم رحمه اللّه علی ما فی التقریرات. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۵] (۱)-

« نقیض کل رفع او مرفوع تعمیم رفع لهما مرجوع» - محقق حکیم سبزواری قدّس سرّه.

[۵۰۶] (۱)- مانند نظر مشهور که ...

[۵۰۷] (۱)- یعنی: نقیض الترک الموصل.

[۵۰۸] (۱)- کان اللازم ذکر هذا التقسیم فی الامر الثالث المنعقد لتقسیمات الواجب من المطلق و المشروط و المعلق و المنجز و النفسی و الغیری لا فی هذا الامر الرابع المنعقد لبیان تفصیل المعالم و الشیخ و الفصول المتقدم شرح کل منها علی حدة و کانه نسیه هناک و تذکره هاهنا ... ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۹۰.

[۵۰۹] (۲)- یعنی واجب واقعی و آنچه که متعلق طلب حقیقی هست بر دو قسم می‌باشد: ۱- واجب اصلی ۲- واجب تبعی.

[۵۱۰] (۳)- یعنی واجب اصلی، آن است که از نظر مقام دلالت و لفظ، اصالت داشته باشد به خلاف واجب تبعی- شرح این مطلب بزودی بیان می‌شود.

[۵۱۱] (۴)- دلیل آن را هم به‌زودی بیان می کنند.

[۵۱۲] (۱)- معطوف بر کلام قبلی مصنف- بلحاظ الاصالة ...- می‌باشد یعنی: ان الظاهر کون هذا التقسیم بلحاظ الاصالة و التبعیة فی مقام الثبوت لا بلحاظهما فی مقام الاثبات.

[۵۱۳] (۲)- مانند این دو آیه: الف\:i« وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضاعَةَ\».E ب\:i« وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً\».E

دو آیه مذکور در صدد بیان افاده اقلّ حمل نیستند امّا وقتی آن دو را به یکدیگر ضمیمه و توأمان ملاحظه نمائیم از آن، استفاده می‌شود که اقلّ حمل شش ماه می‌باشد.

[۵۱۴] (۳)- کدلالة المفاهیم کما صرح به فی الفصول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۹.

[۵۱۵] (۴)- که تمام مسائل، مربوط به قلب و نفس مولا می‌باشد و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و دلالت ندارد.

[۵۱۶] (۵)- وجه« ظهور» به‌زودی بیان می‌شود.

[۵۱۷] (۱)- محقق قوچانی رحمه اللّه.

[۵۱۸] (۱)- بدیهی است که تبعیّت، بنا بر مبنای ملازمه هست- یعنی کسانی که مقدّمه واجب را واجب می‌دانند- امّا بنا بر عقیده منکرین ملازمه اصلا تبعیّتی مطرح نیست کما اینکه وجوب غیری هم تحقّق ندارد.

[۵۱۹] (۱)- البته اصلی هم می‌تواند باشد که امثله فراوانی دارد.

[۵۲۰] (۲)- یعنی: فی صدر البحث، حیث قال:- و الظاهر ان یکون هذا التقسیم ... الخ.

« و لعل» وجه الظهور: ان کون الوصف بحال الموصوف اولی من ان یکون بلحاظ المتعلق، و من المعلوم: ان جعل الاصالهٔ و التبعیهٔ بحسب مقام الثبوت یوجب کون الوصف- و هو الاصلی و التبعی- بحال الموصوف، اعنی: نفس الوجوب کقولنا: الوجوب الاصلی و الوجوب التبعی. بخلاف ما اذا جعلتا بحسب مقام الاثبات فان الوصف ح یکون بحال المتعلق، و هو الدلیل کقولنا: الوجوب الاصلی دلالهٔ دلیله، و الوجوب التبعی دلالهٔ دلیله. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۵۹.

[۵۲۱] (۱)- یعنی: و ان کان التبعی امرا وجودیا، لکنه یلزم العدمی، اعنی به: عدم اللحاظ الاستقلالی، فالضمیران المستتران فی- کان- و- یلزمه- راجعان الی الامر الوجودی. و الضمیر البارز المتصل الذی هو مفعول- یلزم- راجع الی العدمی. ر. ک: منتهی الدّرایهٔ ۲/ ۳۶۲.

[۵۲۲] (۲)- یعنی مطلوبیّت حقیقیه نه بعث و تحریک.

[۵۲۳] (۳)- مصنّف، پاسخ مسئله را طبق مبنای خود بیان کرده‌اند- که تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام ثبوت است نه دلالت و لفظ.

[۵۲۴] (۴)- مانند بعضی از موضوعات که قید اصلی آن‌ها یک امر عدمی هست مثلا اگر بگوئید« میته»، آن است که« لم یقع علیه التذکیهٔ الشرعیهٔ» در این صورت با شکّ در تذکیه و عدم تذکیه می‌توان با استصحاب عدم وقوع تذکیه، عنوان« میته» را ثابت کرد زیرا میته« ما لم یقع علیه التذکیهٔ الشرعیهٔ» هست و قوامش به یک قید عدمی می‌باشد.

[۵۲۵] (۱)-« تعلّق به ارادهٔ موصوفهٔ بانّه غیر مستقلّهٔ.»

[۵۲۶] (۱)- الف:(اقول) و الظاهر أن استصحاب عدم تعلق الارادهٔ المستقلهٔ به بعد العلم الاجمالی بتعلق الارادهٔ به لا محالهٔ اما ارادهٔ مستقلهٔ او ارادهٔ غیر مستقلّهٔ مشکل جدا سواء کان التبعی عبارهٔ عما لم یتعلق به ارادهٔ مستقلهٔ او کان عبارهٔ عما تعلقت به ارادهٔ اجمالیهٔ تبعا لارادهٔ غیره غایته ان الاصل علی الاول معارض بمثله و علی الثانی معارض و مثبت و لعله الیه اشار اخیرا بقوله« فافهم»، فافهم جیدا. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۹۵.

ب: اشارهٔ الی عدم جریان الاصل المذکور علی المثبت ایضا لان القائل به لا یقول بترتب اثر الملزوم کما هو المفروض فی العبارهٔ علی ما استظهرناه او اشارهٔ الی منع کون الوجوب التبعی ملزوما للعدم المذکور کما فی ظاهر العبارهٔ، بل هما متلازمان ... ر. ک: کفایهٔ الاصول، محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۹۶.

[۵۲۷] (۱)- بدیهی است که اصل ملازمه، عقلی می‌باشد امّا طرفین وجوب، شرعی هست یعنی وجوب ذی المقدّمه شرعی و همچنین وجوب مقدّمه هم شرعی می‌باشد منتها وجوب شرعی مقدّمه از طریق ملازمه عقلی استفاده می‌شود.

[۵۲۸] (۱)- به نحو اختصار.

[۵۲۹] (۲)- مصنف رحمه اللّه اشکال مشترک را تحت عنوان« و منه قد انقدح ...» بسیار مختصر و به نحو اشاره بیان کرده‌اند لذا ما همراه با ذکر هر ثمره، آن اشکال را توضیح می‌دهیم.

[۵۳۰] (۱)- کما اینکه اطلاق لفظ واجب- بدون قید- انصراف به واجب نفسی دارد.

[۵۳۱] (۲)- یعنی وجوب شرعی داشته باشد یا فاقد وجوب شرعی باشد.

[۵۳۲] (۱)- که قبلا هم آن را توضیح داده‌ایم.

[۵۳۳] (۲)- اینکه زید به خاطر فلان عمل، فاسق شده و عمرو به علت ارتکاب فلان فعل از عدالت خارج شده مربوط به شارع نیست بلکه شارع مقدّس فرموده است شرب خمر، حرام و از گناهان کبیره است و ارتکاب کبیره با عدالت سازگار نیست امّا اینکه فلانی شرب خمر نموده و فاسق شده، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

[۵۳۴] (۱)- اخذ اجرت بر مقدّمه واجب.

[۵۳۵] (۱)- مانند اجیر نمودن فردی برای اینکه فرضا یک سال نماز برای میّتی بخواند.

[۵۳۶] (۲)- البته مصنف، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند.

[۵۳۷] (۱)- الجاعل هو الوحید البهبهانی قدّس سرّه.« توضیح هذه الثمرة»: انه- بناء علی وجوب المقدمة- یجتمع الوجوب و الحرمة فی المقدمة المحرمة کرکوب الدابة الغصبیة لقطع طریق الحج فیبتنی وجوبها ح علی القول بجواز الاجتماع الامر و النهی فی واحد ذی جهتین. لان المقدمة علی هذا تندرج من صغریات مسألة اجتماع الامر و النهی، فان قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف بالوجوب کما هی متصفة بالحرمة و ان قلنا:

بعدم جواز اجتماعهما لم تتصف بالوجوب. کما انه بناء علی عدم وجوب المقدمة لا تتصف الا بالحرمة(و بالجملة) بناء علی وجوب المقدمة یتوقف اتصافها بالوجوب فیما اذا کانت محرمة علی جواز اجتماع الامر و النهی و بناء علی عدم وجوبها لا تتصف الا بالحرمة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳۷۴.

[۵۳۸] (۲)- ر. ک: مرآت العقول ۲/ ۱۰۱.

[۵۳۹] (۳)- حرمت به خاطر عنوان اوّلی آن شیء، و وجوب هم برای عنوان مقدّمیّت هست.

[۵۴۰] (۱)- و هو المقدّمة، یعنی: ان معروض الوجوب الغیری هو ما یحمل علیه المقدمة بالحمل الشائع و من المعلوم: انه ذات الشیء، لا بعنوان کونه مقدمة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳۷۶.

[۵۴۱] (۲)- یعنی: نه اینکه عنوان مقدمیّت، جهت تقییدی باشد بلکه مقدمیّت،« حیث» تعلیلی دارد.

[۵۴۲] (۱)- یعنی:« کل ما هو غیر عبادة».- مقصود، معامله بالمعنی الاخص نمی‌باشد.

[۵۴۳] (۱)- یعنی: شیء قبل از آنکه مقدّمه واجب قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته و آن شیء محرّم، مقدّمه واجبی قرار گرفته.

[۵۴۴] (۲)- در صورت انحصار.

[۵۴۵] (۱)- قد حکی عن بعض اعاظم تلامذة المصنّف قدّس سرّهما: ان الماتن قد ضرب فی الدورة الاخیرة من البحث علی الایراد الثانی و جعل الایراد الثالث مکانه و لذا قال:« و ثانیا ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمة المحرمة ... الخ» و لا بأس بما صنعه قدّس سرّه، اذا لا وجه لاختصاص الوجوب بغیر المحرم فی صورة عدم الانحصار الا عدم جواز الاجتماع، فالاولی اسقاط الایراد الثانی، فتدبر. ر. ک:

منتهی الدرایة ۲/ ۳۸۰.

[۵۴۶] (۲)- اگر عبارت به‌صورت:« کما لا یمکن التوصّل بها ان کانت تعبدیة ...» ذکر می‌شد، مناسب‌تر بود.

[۵۴۷] (۱)- و اگر امتناعی شدید، خواه جانب وجوب را بر حرمت، غلبه دهید یا بالعکس.

[۵۴۸] (۱)- قائلین به امتناع، صلات در دار غصبی را باطل می‌دانند و می‌گویند جمع بین وجوب و حرمت، قابل تعقل نیست.

[۵۴۹] (۱)- که نتیجه نزاع در مسأله اصولی، کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد و در نتیجه، یک حکم فرعی کلّی الهی استنباط می‌شود.

[۵۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۵۱] (۱)- ای: فی المسألة الاصولیة.

[۵۵۲] (۲)- البتّه وضو، خصوصیّتی ندارد و این مطلب در مورد سائر مقدّمات هم جریان دارد.

[۵۵۳] (۱)- خواه جعل تألیفی داشته باشد یا بسیط.

[۵۵۴] (۱)- به خاطر دلیل آن، یعنی\:i:« أَقِیمُوا الصَّلاةَ\»*E.

[۵۵۵] (۲)- نه بین دو حکم« واقعی» و دو حکم« فعلی».

[۵۵۶] (۱)- یعنی: امکان ندارد که نماز به حسب مقام فعلیّت، واجب باشد ولی وضو، وجوب نداشته باشد، در هر موردی که ذی المقدّمه، وجوب فعلی دارد، مقدّمه هم در مقام فعلیّت، دارای همان حکم هست.

[۵۵۷] (۲)- و فی بعض النسخ« لما صح» التمسک بالاصل و هو غیر صحیح و الصحیح لصح التمسک بالاصل ای لنفی الملازمهٔ الفعلیهٔ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۴۰۶.

[۵۵۸] (۳)- درحالی که صلات، واجب است، استصحاب عدم وجوب وضو می گوید:« الوضوء لیس بواجب»، یعنی: وضو از نظر حکم فعلی، وجوب ندارد.

[۵۵۹] (۴)- بیان مطلب، طبق نسخه مذکور، نیاز به توجیه دارد، به خلاف نسخه قبل که مطلب واضح بود.

[۵۶۰] (۱)- حتّی در ظاهر و مقام فعلیّت.

[۵۶۱] (۱)- نصب سلم و مقدمیت آن، یعنی: مقدمه و مقدمیت آن.

[۵۶۲] (۲)- ما هم قبول داریم که گاهی مولا به مقدّمه و نصب سلّم توجه ندارد و گاهی عنایتی به مقدمیت آن ندارد ولی نکته اساسی کلام ما، این است که: وقتی مولا به آن دو جهت، توجه و التفات پیدا کرد مسلّما و وجدانا یک اراده غیری هم متوجّه مقدّمه و نصب سلّم می‌شود.

[۵۶۳] (۱)- دلیل دوّم مصنف بر اثبات ملازمه.

[۵۶۴] (۲)- سوره مائده، آیه ۶.

[۵۶۵] (۱)- ظاهر، این است که امر، مولوی باشد نه ارشادی.

[۵۶۶] (۱)- لان سائر الادلهٔ مشتقهٔ منه کاشتقاق المشتقات من المصدر- بناء علی القول به- حیث ان تلک الادلهٔ مشتملهٔ علی بعض ما تضمنه دلیل ابی الحسن البصری کالمحکی عن المحقق الدوانی: من انه لو لم تجب المقدمهٔ لجاز التصریح بجواز ترکها و کالمحکی عن السبزواری من:« انه لو لم تکن واجبهٔ بایجابه یلزم ان لا یکون تارک الواجب المطلق عاصیا» و کقول« ابی الحسین» البصری: من:« انه لو لم تجب لجاز تصریح الآمر بترکها، و التالی باطل، فالمقدم مثله» الی غیر ذلک. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۹۸.

[۵۶۷] (۱)- هو« ابو الحسن الاشعری ... کان مولده بالبصرهٔ و منشؤه ببغداد و هو امام الاشاعرهٔ و الیه تنسب الطائفهٔ الاشعریهٔ توفی سنهٔ ۳۳۴، و دفن بین الکرخ و باب البصرهٔ. قال ابن شحنهٔ فی روضهٔ الناظر: فی سنهٔ ۳۲۹ توفی ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر الاشعری و دفن ببغداد بشرعهٔ الزوایا ثم طمس قبره خوفا ان تنبشه الحنابلهٔ فانهم کانوا یعتقدون کفره و یبیحون دمه و ذکر: ان ابا علی الجبّائی کان زوج أمه.» ر. ک: الکنی و الالقاب، ۴۵.

[۵۶۸] (۲)- و مقدّمه، ترک شد.

[۵۶۹] (۱)- ای: و فیه بعد اصلاحه ... ما لا یخفی.

[۵۷۰] (۲)- هذا اعتراف من المصنّف قدّس سرّه بکون امر المقدّمهٔ ارشادیا اذ لا مصلحهٔ فیها الا امتثال امر ذی المقدمه فلو ترکها لا یترتب علی ترکها غیر عصیان امر ذیها الموجب لاستحقاق العقوبهٔ و هذا الاعتراف ینافی ما افاده سابقا من قوله:« و الاولی إحالهٔ ذلک الی الوجدان ... الخ» لان غرضه من التمسک بالوجدان اثبات الوجوب المولوی للمقدمهٔ فلاحظ و تأمل. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۰۴.

[۵۷۱] (۱)- الف: مسأله تکلیف« بما لا یطاق». ب: خروج واجب مطلق از اطلاقش و ...

[۵۷۲] (۱)- لو لم تجب المقدمهٔ شرعا لجاز ترکها شرعا و عقلا.

[۵۷۳] (۱)- بالوجوب فی السبب و عدمه فی الشرط و هذا التفصیل منسوب الی علم الهدی قدّس سرّه و قد نقل هو و التفتازانی و

البیضاوی و بعض شرّاح المختصر:« الاجماع علیه» و انت خبیر بما فی هذا الاجماع.

[۵۷۴] (۲)- هذا ثالث الوجوه المذکورهٔ فی البدائع و هو مؤلف من امرین:« احدهما»: انه لا ریب فی اعتبار القدرهٔ فی متعلّق التکلیف فیقبح تعلقه بغیر المقدور لقبح مطالبهٔ العاجز عقلا.« ثانیهما»: ان المسببات خارجهٔ عن حیّز القدرهٔ و انما المقدور هو الاسباب، و المسببات تعدّ من آثارها المترتبهٔ علیها قهرا.

و نتیجهٔ هذین الامرین: لزوم صرف الامر المتعلّق بالمسبّب فی ظاهر الخطاب الی السبب لامتناع الاخذ بظاهره و هو تعلّق التکلیف بغیر المقدور فان هذا قرینهٔ عقلیهٔ علی صرف هذا الظاهر، کالقرینهٔ اللفظیهٔ الحافّهٔ بالکلام الصارفهٔ للظهور.« و علیه»: فاذا امر الشارع بالتزویج او بتحصیل الطهارهٔ الحدثیهٔ و نحو ذلک فلا محیص عن صرفه الی الاسباب المحصّلهٔ للزواج کالعقد و للطهارهٔ کغسل البدن او غسل الوجه و الیدین و مسح مقدم الرأس و الرّجلین، لعدم القدرهٔ علی الزواج و الطهارهٔ بل المقدور اسبابهما.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۰۶.

[۵۷۵] (۱)- در باب سبب و مسبّب.

[۵۷۶] (۱)- و الشروط العقلیهٔ کلها واجبهٔ.

[۵۷۷] (۲)-« لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا ...».

[۵۷۸] (۱)- غرضه: انه یمکن للمستدل ان یلزمنا بالدور، کما الزمناه به، بان یقول: انکم تلتزمون باستحالهٔ جعل الشرطیهٔ مستقلهٔ و تقولون بانها منتزعهٔ عن التکلیف فلو توقف التکلیف علی الشرطیهٔ کما هو قضیهٔ توقف کل حکم علی موضوعه لدار. نعم بناء علی کون الشرطیهٔ مجعولهٔ بالاستقلال لا یلزم الدور.

[۵۷۹] (۲)- هذا دفع اشکال دور الخصم علی المصنف و محصله: عدم لزوم الدور بناء علی مبنی عدم الجعل بالاصالهٔ للشرطیهٔ و کونها منتزعهٔ عن التکلیف.« توضیحه»: ان الشرطیهٔ و ان کانت منتزعهٔ لکنها لیست منتزعهٔ عن الوجوب الغیری المقدمی حتّی یلزم الدور، بل هی منتزعهٔ عن الوجوب النفسی المتعلق بالشیء المقید بالشرط الشرعی، مثلا اذا امر الشارع بالصلاهٔ عن طهارهٔ فینتزع للطهارهٔ عنوان الشرط فمنشأ انتزاع الشرطیهٔ لها هو هذا الامر النفسی لا الامر الغیری حتی یلزم الدور بل الامر الغیری دلیل إنّیّ علی کونه شرطا لا لمّیّ حتّی یلزم الدور. نعم الامر الغیری یکون بحسب الظاهر و مقام الاثبات علّهٔ للشرطیهٔ فقد اشتبه علی المستدل مقام الاثبات بمقام الثبوت.

[۵۸۰] (۳)- یعنی: حتّی یتوهم تمامیهٔ کلام المستدل و هو:« انه لو لم یکن واجبا لما کان شرطا» و حتّی یلزم علینا الدور ایضا.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۱۳ و ۴۱۲.

[۵۸۱] (۱)- لعله اشارهٔ الی: عدم اندفاع اشکال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطیهٔ الامر النفسی،« توضیحه»: ان الطهارهٔ مثلا ما لم یکن لها دخل فی الصلاهٔ او الطواف لم یتعلق الامر النفسی بالصلاهٔ عن طهارهٔ، فالشرطیهٔ ثابتهٔ قبل تعلّق الامر النفسی، لانها حینئذ جزء من موضوعه فاذا فرض انتزاعها عن الامر النفسی لزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطیهٔ الامر النفسی لا یحسم اشکال الدور. و هنا بحث یأتی ان شاء اللّه تعالی فی الاحکام الوضعیهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۱۳.

[۵۸۲] (۱)- البته بنا بر قول به ملازمه.

[۵۸۳] (۲)- در پایان همین بحث، راجع به مقدّمه مکروه توضیح خواهیم داد.

[۵۸۴] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۳۳۵.

[۵۸۵] (۲)- به عبارت دیگر: در محلّ بحث، ترک« حرام» مطلوب است امّا ترک حرام، متوقّف بر ترک آن مقدّمات نیست بلکه ممکن است فردی، تمام مقدّمات حرام را اتیان نماید امّا درعین‌حال، حرام را ترک کند و فارق بین« واجب» و« حرام» این است که: در واجب- کون علی السطح- اگر مکلّف، نصب سلّم ننماید، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کند امّا در محلّ بحث

نمی‌توان گفت اگر فلان مقدّمه ترک نشود،« ترک حرام»، غیرممکن است زیرا امکان دارد مکلّف، تمام مقدّمات را اتیان کند و مع ذلک ترک حرام که مطلوب مولا واقع شده تحقّق پیدا کند- از طلب ترک حرام،« طلبی» نسبت به ترک مقدمات آن، ترشح پیدا نمی‌کند.

[۵۸۶] (۱)- حرامی نداریم که فاقد علّت تامّه باشد.

[۵۸۷] (۱)- ما هم مکرّرا پاسخ مصنف را بیان کرده‌ایم و برای توضیح بیشتر به بحث جبر و تفویض مراجعه کنید. ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۴۴۷.

[۵۸۸] (۲)- یعنی: تفصیل بین مواردی که نفس مقدّمه، علّت تامّه هست و اراده، واسطیّت ندارد و بین مواردی که اراده، جزء اخیر علّت تامّه می‌باشد.

[۵۸۹] (۱)- و هی: فی(الضد العام) خمسهٔ: احدها: نفی الاقتضاء رأسا ... ثانیها: الاقتضاء علی وجه العینیهٔ، بمعنی ان الامر بالشیء کالصلاهٔ، و النهی عن ترکه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله:

« صلّ» حرمهٔ ترکها. ثالثها: الاقتضاء علی وجه التضمن- بناء علی کون المنع من الترک جزءا من ماهیهٔ الوجوب- فقوله:« صلّ» مثلا ینحل الی: وجوب الصلاهٔ، و النهی عن ترکها ...

رابعها و خامسها: الالتزام اللفظی و العقلی و هما منسوبان الی جماعهٔ من المحقّقین.(و اما الضد الخاص)، فالاقوال المذکورهٔ جاریهٔ فیه الا القول بالتضمن و یزید علی تلک الاقوال هنا قولان آخران: احدهما:

ما عن صاحب المقابیس: من التفصیل بین کون فعل الضد رافعا للقدرهٔ علی الواجب عقلا، کرکوب السفینهٔ فرارا عن الغریم او شرعا کالاشتغال بالصلاهٔ المانع عن اداء الشهادهٔ فقال فی الاول بالاقتضاء و فی الثانی بعدمه. ثانیهما: قول الشیخ البهائی قدّس سرّه- علی ما فی البدائع-:« و هو: ان الامر بالشیء یقتضی عدم الامر بضده الخاص دون النهی عنه، فیبطل لمکان عدم الامر». ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۲۱.

[۵۹۰] (۱)- در تمام فروع یا بعضی از فروع.

[۵۹۱] (۲)- این مطلب را ضمن مباحث آینده، توضیح می‌دهیم.

[۵۹۲] (۱)- لا ما هو المصطلح عند اهل المعقول من ان الضد هو الامر الوجودی الذی لا یجتمع مع ضده فی موضوع واحد من جههٔ واحدهٔ و ذلک لان الاقوال فی المسألهٔ مختلفهٔ فمنهم من ذهب الی ان الامر بالشیء عین النهی عن الضد و اراد الضد العام بمعنی الترک و قال ان قول المولی صلّ هو عین طلب ترک ترک الصلاهٔ و بعضهم الی ان النهی عن الضد جزء للامر بالشیء و اراد بالضد ما ذکرناه و بعضهم الی انه لازم له اما من باب المقدمیهٔ او من باب امتناع اختلاف المتلازمین فی الحکم و بعضهم فسر الضد بالضد العام کما اشرنا الیه و بعضهم بالضد الخاص و بعضهم اطلقوه و ما فسروه بشیء مع ان الکل عنونوا المسألهٔ بعنوان واحد و هو ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن الضد ام لا فیستکشف من وحدهٔ العنوان ان المراد من الاقتضاء و الضد هو ما ذکرناه من الامرین اما الاول فلان القول بالعینیهٔ او الجزئیهٔ ناظر الی مقام الاثبات و مقام کیفیهٔ دلالهٔ اللفظ مع الفراغ عن ثبوت الاقتضاء واقعا و القول الاخیر سیما علی الوجه الاخیر ناظر الی مقام الثبوت و الواقع بل هو ظاهر فیه و اما الثانی فواضح اذ مع وجود تفسیر الضد بالترک کیف یمکن ان یراد به خصوص ما هو المصطلح ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۵.

[۵۹۳] (۱)- الغرض من عقد هذا الامر دفع شبههٔ، و هی ان جلّ القائلین بالاقتضاء فی الضد الخاص- کاقتضاء الامر بالصلاهٔ للنهی عن ازالهٔ النجاسهٔ مثلا- استندوا فی هذا الاقتضاء الی« مقدمیهٔ» ترک احد الضدین لوجود الآخر، فلا بد أوّلا من بیان الشبههٔ و ثانیا من تقریب دفعها ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۲۶.

[۵۹۴] (۱)- الف: غرضه: توضیح اتحاد رتبهٔ عدم احد الضدین مع وجود الآخر، و لیس هذا برهانا آخر، بل هو مثبت لقوله:« لان

المعاندة ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۲۹.

ب: یمکن ان یکون توضیحا للبرهان السابق بالتنظیر و هو واضح و یمکن ان یکون اشارة الی برهان آخر علی عدم التمانع توضیحه ... ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۷.

[۵۹۵] (۲)- جمع بین کلمه« قضیة» و« لا تقضی»، چندان جالب نیست اگر کلمه« قضیة» نباشد، معنای عبارت، واضح‌تر است.

[۵۹۶] (۱)- لتوقف فعل الواجب- کالصلاة- علی ترک ضدها و هو الازالة، اذ المفروض کون الازالة ضدا للصلاة، و الضدان لا یجتمعان، فلا بد فی تحقق الصلاة من ترک الازالة، فالواجب موقوف علی عدم الازالة، و کذلک وجود الازالة منوط بترک الصلاة لمضادتها للازالة، ففعل الواجب موقوف علی ترک ضده، و ترک ضده ایضا موقوف علی فعل الواجب، لکون المطاردة و التضاد من الطرفین و هذا دور، و بطلانه یکشف عن عدم مقدمیة ترک احد الضدین لوجود الآخر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۳۲.

[۵۹۷] (۱)- اصل التفصی للمحقق الخونساری و قد تفصی به عما اورده المحقق السبزواری من الدور غیر ان المصنف تصرف فی التفصی بما یؤکده و یؤیده(و حاصله) ان التوقف من طرف الوجوب فعلی بمعنی ان وجود احد الضدین یتوقف علی عدم الضد الآخر علی کل تقدیر فلا یعقل ان یوجد هذا و لا یکون ذاک معدوما ابدا الا ان التوقف من طرف العدم تقدیری بمعنی انه لو فرض المقتضی لذلک الضد موجودا مع بقیة شرائطه غیر عدم المانع کان عدمه حینئذ مستندا الی وجود هذا الضد و متوقفا علیه ...» ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۲۴.

[۵۹۸] (۱)- وجود هذا الضد« یتوقّف» علی عدم ذاک الضد و عدم هذا الضد« یتوقّف» علی وجوده.

[۵۹۹] (۱)- مستند به عدم مقتضی هست.

[۶۰۰] (۱)- ای:« و ما قیل فی التفصی ... غیر سدید.»

[۶۰۱] (۲)- تعلیل لبقاء الغائلة.« و محصل تقریبه»: انه یستحیل ان یکون الشیء الصالح للعلیة معلولا.

و المراد بقوله:« الشیء الصالح» هو وجود الضد کالازالة التی فرضت صلاحیتها للعلیة لعدم الصلاة فیستحیل ان یکون وجود الازالة معلولا لعدم الصلاة کما هو مقتضی مقدمیة عدم احد الضدین لوجود الآخر.

[۶۰۲] (۳)- هذا تقریب الاستحالة،« و حاصله» الذی تقدم تقریبه فی التوضیح المتقدم هو: ان الشیء- کوجود الازالة- اذا کان بذاته صالحا لان یکون علة لغیره- کعدم الصلاة- امتنع ان یکون هو معلولا لذلک الغیر فعلا کما هو المفروض فی المقام من مقدمیة ترک احد الضدین لوجود الآخر، لان وجود الازالة اذا کان صالحا لان یستند الیه عدم الصلاة امتنع ان یکون مستندا الی عدم الصلاة فعلا کما هو قضیة مقدمیة ترک احد الضدین لوجود الآخر فیبطل توقف وجود الضد علی عدم ضده.

[۶۰۳] (۴)- و هی: مرتبة العلیة التی لا تجتمع مع مرتبة المعلولیة و علی هذا، فقوله:« یستند» الاول مبنیّ للمجهول و قوله:« یستند» الثانی مبنی للمعلوم.

[۶۰۴] (۵)- کاستناد عدم الصلاة الی وجود الازالة فلا یصح استناد وجود الازالة الی عدم الصلاة فعلا.

و ضمیرا- کان- و- یصلح- راجعان الی: الشیء الصالح-] ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۴۰- ۴۳۹.

[۶۰۵] (۱)- مانند قضیّه شرطیّه\:i« لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا\»E، هیچ‌گاه در زمین و آسمان، پروردگاری، جز ذات احدیّت، وجود ندارد امّا قضیّه مذکور، صادق و دالّ بر ملازمه بین شرط و جزا هست و اصلا دلالتی بر تحقّق طرفین قضیّه ندارد.

[۶۰۶] (۱)- گرچه فعلا نقشی ندارد و این عدم به این وجود، ارتباطی ندارد بلکه به عدم مقتضی، مستند هست.

[۶۰۷] (۲)- به عبارت دیگر: قضیّه شرطیّه، چنین حکمی دارد که:« ممکن» است روزی فرضا عدم ضد، استناد به وجود این ضد، پیدا کند.

[۶۰۸] (۱)- علّت تقدّم رتبی، این است که فعلا وجود ضد بر او متوقّف است و تأخّر رتبی هم برای این است که« امکان» دارد، این

عدم، استناد به وجود مانع پیدا کند و امکان استناد به وجود مانع، عدم را از وجود مانع، متأخّر می کند.

[۶۰۹] (۱)- ... و لما کان هنا مظنهٔ سؤال و هو انه قد قرر فی محله ان صدق القضیهٔ الشرطیهٔ انما هو بصدق الربط بین المقدم و التالی لا بصدق الطرفین و لهذا قد تترکب من کاذبتین نحو قوله تعالی\:i« لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا\»E اذا عرفت هذا فنقول یصدق هاهنا انه لو کان المقتضی لوجود احد الضدین موجودا بشراشر شرائطه غیر عدم وجود ضدّه لکان عدمه حینئذ لا محالهٔ مستندا الی وجود الآخر لکنه لا یستلزم صدق التالی و هو کون وجود الضد مما یصلح ان یکون موقوفا علیه کی یلزم غائلهٔ لزوم توقف الشیء علی ما یصلح ان یتوقف علیه لعدم استلزام صدق الربط صدق التالی فاجاب عنه بقوله:« و المنع عن صلوحه لذلک بدعوی ان ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۸.

[۶۱۰] (۲)- تعدّد الهه، تحقّق ندارد و همچنین فساد آسمان و زمین هم تحقّق ندارد.

[۶۱۱] (۱)- ای:« و المنع» عن صلوحه ...« مساوق» لمنع مانعیهٔ الضد ...

[۶۱۲] (۲)- توضیح الجواب ان ما ذکرته من عدم توقف صدق الشرطیهٔ علی صدق المقدم و لا علی صدق التالی بل علی صدق الربط مسلم بحسب طبیعهٔ القضیهٔ الشرطیهٔ من حیث هی هی الا ان خصوصیهٔ المقام اقتضت صدق التالی لا ان القضیهٔ الشرطیهٔ بطبعها اقتضت ذلک فانه لو لم یکن الضد صالحا للمانعیهٔ عن وجود الضد الآخر مع تحقق المقتضی المذکور یلزم ان لا یکون الضد مانعا فان عدم اللازم یکشف عن عدم الملزوم و اذا لم یکن مانعا فلا توقف اصلا لا من طرف الوجود و من لا طرف العدم و هذا خلف و قد علق المصنف فی هذا المقام تعلیقا هذا لفظه:« مع ان حدیث اقتضاء صدق الشرطیهٔ لصدق طرفیها و ان کان صحیحا الا ان الشرطیهٔ هنا غیر صحیحهٔ فان وجود المقتضی للضد لا یستلزم بوجه استناد عدمه الی ضده و لا یکون الاستناد مترتبا علی وجوده ضرورهٔ ان المقتضی لا یکاد یقتضی وجود ما یمنع عما یقتضیه اصلا کما لا یخفی فلیکن المقتضی لاسناد عدم الضد الی وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضی وجوده هی الخصوصیهٔ التی فیه الموجبهٔ للمنع عن اقتضاء مقتضیه کما هو الحال فی کل مانع و لیست فی الضد تلک الخصوصیهٔ کیف و قد عرفت انه لا- یکاد یکون مانعا الا علی وجه دائر نعم انما المانع عن الضد هو العلهٔ التامهٔ لضده لاقتضائها ما یعانده و ینافیه فیکون عدمه کوجود ضدّه مستندا الیها فافهم» انتهی کلامه،« حاصله»: ان الجواب المذکور فی المتن مبنی علی تسلیم الربط و الملازمهٔ المستفادهٔ من الشرطیهٔ المذکورهٔ و الاغماض عما فیه و لنا ایضا ان نمنع صدق الربط فی الشرطیهٔ القائلهٔ بانه لو کان وجود المقتضی لاحد الضدین ثابتا لکان وجود الضد الآخر مانعا عنه بان نقول ان کون وجود الضد الآخر مانعا لیس من آثار وجود المقتضی لاحد الضدین و مترتبا علیه و انما المقتضی من شأنه و آثاره طلب وجود المقتضی بالفتح و استدعائه له و المانعیهٔ انما جاءت من قبل العلهٔ التامهٔ للضد الآخر لاقتضائها الضد الآخر الذی یعاند و ینافی الضد فلا تکون هذه الشرطیهٔ صادقهٔ و قوله:« ان قلت التمانع بین الضدین ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۹.

[۶۱۳] (۱)- ای: فلیس ما ذکر« من منع التمانع بین الضدین و رفع التوقف رأسا من البین» الا شبههٔ فی مقابل البداههٔ.

[۶۱۴] (۱)- التقدّم الطبعی فی الاصطلاح تقدّم العلهٔ الناقصهٔ علی المعلول و اما تقدّم العلهٔ التّامهٔ فهو التقدم بالعلیّهٔ.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۱۰.

[۶۱۵] (۱)- من عدم مقدمیهٔ عدم احد الضدین لوجود الآخر ...

[۶۱۶] (۲)- ای عدم الضد مطلقا، کعدم البیاض الملائم للشیء کوجود السواد المناقض عدم البیاض لوجوده بالضرورهٔ المعاند هذا الوجود لذلک الشیء- اعنی السواد-، لوضوح التضاد بین السواد و البیاض.

[۶۱۷] (۳)- هذا اشارهٔ الی: برهان الدور المترتب علی مقدمیهٔ عدم احد الضدین لوجود الآخر.

[۶۱۸] (۴)- حیث قال فی اوائل بحث الضد:« کیف و لو اقتضی التضاد توقف وجود الشیء علی عدم ضده ... الخ.»] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۵۳- ۴۵۰.

[۶۱۹] (۱)- توقف به‌معنای تقدم رتبی می‌باشد.

[۶۲۰] (۱)- ... و توضیحه: ان عدم الضد ان لم یکن مقدمهٔ لفعل الآخر فلا اقل من کونه ملازما له، کعدم الصلاهٔ الذی هو ملازم لوجود الواجب، اعنی: الازالهٔ، و المتلازمان فی الوجود متلازمان فی الحکم، فعدم الصلاهٔ الملازم للواجب- کالازالهٔ- واجب، و وجودها حرام، و وجوب عدم الصلاهٔ من باب التلازم یقتضی النهی التحریمی عن وجودها فالامر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه لاجل التلازم. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۵۴.

[۶۲۱] (۱)- علی ما هو مذهب الخاصهٔ خلافا للعامهٔ و یشهد لما ذکرنا من ان عدم الخلو انما هو فی الاحکام الواقعیهٔ لا الفعلیهٔ ما نقل عن سید الموحدین علیه السّلام: ان اللّه تعالی سکت عن اشیاء و لم یسکت عنها نسیانا الخبر فان نسیانها کنایهٔ عن عدم بلوغها الی المرتبهٔ الفعلیهٔ. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۲۱۰.

[۶۲۲] (۲)- فربما یکون الضد محبوبا عند المولی الا ان محبوبیهٔ الضد الآخر عنده و بعثه الیه یمنعه ان یبعث الیه ایضا و ذلک لا یستلزم کونه مبغوضا عنده حتی ینتهی عنه و ان کنت فی ریب من ذلک فوازن بین بعث المولی و بین انبعاث من نفسک نحو الضد فانک تجد فی نفسک ان انبعاث نفسک نحو الضد ربما لا یستلزم مبغوضیهٔ الضد الآخر بل ربما یکون محبوبا ایضا لکن المضادّهٔ قد منعت عن انبعاثها الیه فلو لا هذه المضادهٔ لکانت تنبعث الیه ایضا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۸۱.

[۶۲۳] (۱)- ر. ک: معالم الدین، ۶۳.

[۶۲۴] (۱)- ای: من ابطال الدلالهٔ التضمنیهٔ.

[۶۲۵] (۲)- ففی مثل قوله تعالی:\i« أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ\»E یکون طلب واحد و هو کما صح ان ینسب الی الوجود حقیقهٔ کذلک صح ان ینسب الی الترک بالعرض و المجاز بتقدیر ترک آخر یکون هو المتعلق الحقیقی للطلب ای طلب ترک الترک کما صح اسناد الجری الی المیزاب او اسناد السؤال الی القریهٔ بالعرض و المجاز بتقدیر الماء فی الاول و تقدیر الاهل فی الثانی(و فیه) انه یشترط فی الاستعمال الغیر الحقیقی احدی العلائق المعهودهٔ من المجاورهٔ او الحال و المحل و نحو ذلک مما اعتبروه اهل العربیهٔ و لا اقل من حسن الاستعمال بالطبع الذی اشترطه المصنف فی صدر الکتاب فی صحهٔ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له و فی المقام لا یوجد شیء من الامرین کما لا یخفی فلا یصح الاستعمال ح قطعا و لعله الیه اشار اخیرا بقوله« فافهم» ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۴۳۲.

[۶۲۶] (۳)- الطلب لا- ینسب الی الترک اصلا بل المنسوب الیه المنع و الزجر، فالعبارهٔ لا تخلو من مسامحهٔ و کأن المراد ان الطلب المتعلق بالفعل بما انه متعلق بالفعل منسوب الی الترک فیکون زاجرا عنه لما عرفت من ان الزجر عن الترک ینتزع من مقام اظهار الارادهٔ کما ینتزع الوجوب للفعل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۱۴.

[۶۲۷] (۴)- لذا مصنف، ابتدای بحث ضد فرمودند: باید« اقتضا» را به‌معنای اعمی لحاظ کنیم که حتی اقتضاء به نحو عینیّت را هم شامل شود.

[۶۲۸] (۱)- اگر کسی بین آن دو، ادّعای ملازمه کند، تصوّرش امکان‌پذیر هست امّا ادّعای عینیّت، خیر.

[۶۲۹] (۲)- غرضه: توجیه دعوی العینیهٔ بما یرجع الی العینیهٔ عنایهٔ، لا حقیقهٔ، بان یقال: ان قوله:« ازل النجاسهٔ» مثلا و ان کان طلبا واحدا نحو الفعل حقیقیهٔ، الا- انه تصح نسبته الی الترک ایضا مسامحهٔ، بحیث یصح التعبیر عن طلب فعل الازالهٔ بقوله:« لا تترک الازالهٔ» مجازا، اذ الطلب تعلق حقیقهٔ بالفعل، فتعلقه بالترک لا بد ان یکون بالعرض و المجاز. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۶۲.

[۶۳۰] (۱)- تذکّر: توضیح عبارات مذکور یعنی از:« الامر الرابع» تا« ثم إنّه تصدی جماعهٔ»- حدود یک صفحه از متن کتاب- مربوط به افاضات حضرت استاد،« مدظلّه» نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سائر اساتید معظّم به رشته تحریر درآورده است.

[۶۳۱] (۲)- برفرض اقتضا، بحث می‌کنیم.

[۶۳۲] (۳)- در صورتی که وقت صلات، موسّع باشد.

[۶۳۳] (۱)- چون فرض مسئله، این است که وقت صلات، موسّع است و الا صلات از ازاله، اهم می‌باشد.

[۶۳۴] (۲)- البتّه امر واقعی و شأنی صلات به قوّت خود باقی هست.

[۶۳۵] (۱)- بنا بر اقتضا و همچنین بنا بر عدم اقتضا.

[۶۳۶] (۱)- یجب الازالهٔ عن المسجد.

[۶۳۷] (۲)- علت تحقق امر به ازاله، این است که فعلا معصیت، تحقق پیدا نکرده و علت وجود امر به صلات، این است که: عصیان بعدی، سبب می‌شود که صلات، فعلا مأمور به باشد.

[۶۳۸] (۳)- بین موالی عرفی- و پدران نسبت به فرزندان- چنان اوامر« طولیّه» هست مثلا پدری به فرزندش دستور می‌دهد که فلان عمل اهم را انجام بده و چنانچه کوتاهی کردی و آن را انجام ندادی در درجه دوّم، لااقل فلان عمل غیر اهم را انجام بده- البته مصنف، ضمن مباحث آینده آن اوامر را توجیه می‌کنند.

[۶۳۹] (۱)- آن را به‌صورت شرط متأخّر، تصوّر نمودید.

[۶۴۰] (۱)-« اذا ضربت زیدا فقم و اقعد فی آن واحد.»

[۶۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۴۲] (۱)- عبارت داخل قلاب مطابق متن حقائق الاصول و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی می‌باشد. ر. ک: ۱/ ۱۸۵ و ۱/ ۳۱۹.

[۶۴۳] (۲)- ای: بالاهم.

[۶۴۴] (۳)- ای: مع تحقق طلب غیر الاهم، و ضمیر- طرده- راجع الی- امر غیر الاهم- و ضمائر- لطلبه- و- به- و- امره- راجعهٔ الی الاهم.

[۶۴۵] (۴)- یعنی: تقدیر عدم الاتیان بالاهم.

[۶۴۶] (۵)- ... و مرجع ضمیر- هما- حکمیّ، اعنی الطلبین ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۷۸.

[۶۴۷] (۱)- طاردیّت بر دو پایه، بنا شده: الف: فعلیّت امر ب: عدم امکان اجتماع متعلّقین.

[۶۴۸] (۲)- رتبه تحقق معصیت یا بنای بر عصیان.

[۶۴۹] (۱)- چون فرض این است که هنوز عصیان، تحقّق پیدا نکرده و بنای بر معصیت هم که مسقط امر نیست.

[۶۵۰] (۲)- چنین نیست که فقط« مطارده»، مستحیل باشد.

[۶۵۱] (۳)- به نحو شرط متأخّر.

[۶۵۲] (۱)- به خاطر محبوبیّت ذاتی، موافقت با آن، موجب استحقاق مثوبت است نه، به خاطر موافقت با امر وجوبی.

[۶۵۳] (۲)- بنا بر قول عدلیّه.

[۶۵۴] (۳)- بنا بر قول غیر عدلیّه.

[۶۵۵] (۴)- بلکه مولا نسبت به واجب مهم- صلات-، امر ارشادی دارد.

[۶۵۶] (۵)- نه واجب اهم را اتیان کرد و نه واجب مهم را.

[۶۵۷] (۱)- هو آیهٔ اللّه مجدد المذهب الحاج میرزا محمد حسن بن السید میرزا محمود الحسینی الشیرازی ولد فی ۱۵ ج ۱ ۱۲۳۰، حضر درس المحقق السید حسن المدرس و المحقق الکلباسی قصد العراق عام ۱۲۵۹.

حضر الاندیة العملیة، اختص فی التلمذة و الحضور بابحاث المحقق الانصاری، عیّن مرجعا بعده، حجّ سنة ۱۲۸۸، و هاجر الی سامراء شعبان سنة ۱۲۹۱ ثم تبعه تلامیذه، اخذ منه کثیر من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمدانی و الشیخ فضل اللّه النوری و الآخوند الخراسانی، توفی لیلة الاربعاء ۲۴ شعبان ۱۳۱۲ ه.

ر. ک: الکنی و الالقاب ۳/ ۱۸۴.

[۶۵۸] (۱)- شرح آن را مفصلا بیان کردیم.

[۶۵۹] (۲)- مانند نماز.

[۶۶۰] (۱)- مثلا در مدت نیم ساعت می‌توان مسجد را تطهیر نمود.

[۶۶۱] (۲)- که مزاحم و مضادّ با ازاله هست.

[۶۶۲] (۳)- مانند« اکرم العلماء» و« لا تکرم زیدا العالم» نیست،« لا تکرم زیدا» که مخصِّص عام می‌باشد، معنایش این است که اصلا در مورد زید عالم، ملاک وجوب اکرام، تحقّق ندارد- معنای تخصیص، نداشتن ملاک و مناط هست.

[۶۶۳] (۱)- نه افراد.

[۶۶۴] (۱)- البته بعضی احتمال داده‌اند که مرجع ضمیر،« مأمور به» باشد گرچه در عنوان بحث، ذکری از آن نشده لکن چون کلمه« امر»،« آمر» در آن ذکر شده طبیعتا باید مأمور به هم مطرح باشد- البته احتمال مذکور برخلاف ظاهر هست.

[۶۶۵] (۲)- طهارت، استقبال و ستر، شرط صلات و مأمور به هست.

[۶۶۶] (۱)- مرحله انشا: بعد از آنکه شی‌ء، واجد مصلحت یا مفسده بود، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و مثلا حکم وجوب یا حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید امّا در این مرحله فقط مسأله قانون‌گذاری، مطرح است و هنوز آن احکام به مرحله اجرا نرسیده‌اند.

[۶۶۷] (۲)- مرحله فعلیّت: اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا خارجا، نماز اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها، بعث و زجر می‌نماید و به واسطه آن، مکلّف را به جانب مأمور به، تحریک و یا او را نسبت به منهی عنه، زجر می‌نماید.- برای روشن شدن دو مرحله دیگر حکم- مرحله اقتضا و تنجّز- می‌توان به ایضاح الکفایة ۴/ ۴۹ مراجعه نمود.

[۶۶۸] (۱)- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایة ۲/ ۱۰ رجوع نمائید.

[۶۶۹] (۲)- و صیغه امر را استعمال می‌نماید.

[۶۷۰] (۱)- لعلّه اشارة الی: اباء بعض عبائرهم عن الحمل علی الامر الانشائی، لکون استدلالاتهم ناظرة الی الامر الفعلی، فلاحظ و تأمل و اللّه سبحانه العالم. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۲۲.

[۶۷۱] (۱)- ای الایجاد و الترک.

[۶۷۲] (۲)- وسعته انما هی باعتبار اتحاده مع وجود کل فرد بخلاف وجود الفرد فانه لا سعة فیه، لعدم اتحاده مع فرد آخر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۲۸.

[۶۷۳] (۳)- بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیّاتی هست که لازمه وجود طبیعت می‌باشند مانند خصوصیّت مکانی، زمانی و امثال آن دو.

[۶۷۴] (*)-[۱- طلب به« نفس» طبیعت متعلّق می‌شود بدون اینکه وجود، واسطه باشد.

۲- طلب به نفس طبیعت متعلّق است لکن غرض مولا از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است.

۳- مستقیما طلب به« وجود» طبیعت متعلّق می‌شود.

۴- مختار مصنّف: طلب به ایجاد طبیعت متعلّق است.

۵- طلب به ایجاد طبیعت-« همراه با خصوصیات فردیه»- متعلق می‌شود مثلاـ وقتی بنا شد که صلات در خارج، تحقق پیدا کند، علاوه بر اصل وجود، خصوصیات فردیه‌ای هم همراه وجود طبیعت هست، مثلا اینکه می گویند:« زید فرد للانسان»، معنای فردیت زید برای انسان، این است که: زید علاوه بر اینکه« وجودی» برای انسان هست و ماهیت انسان در ضمن زید تحقق پیدا می کند، دارای خصوصیات خلقی و خلقی هست لکن خصوصیات مذکور، مدخلیتی در وجود انسان ندارد البته ویژگی‌های فردی، با وجود انسان، ملازم هست.]

[۶۷۵] (۶)- مختار مصنف.

[۶۷۶] (۷)- نهی مولا هم به ترک طبیعت، متعلّق است.

[۶۷۷] (۱)- ای:« اطلب منکم ایجاد طبیعة الصّلاة.»

[۶۷۸] (۲)- ک- الانسان نوع-، و نحوه من القضایا الطبیعیّة الّتی یکون الحکم فیها علی نفس الطبیعة فوجه المشابهة: عدم النظر الی الافراد، مع افتراقهما فی ان الموضوع فی الطبیعیة هو الطبیعة الکلیة من حیث کونها کلیة بخلاف المقام، فان متعلق الطلب فیه هو الطبیعة بما هی، لا بما هی کلیة، فلا یکون قولنا:

« الصلاة واجبة» و زان قولنا:« الانسان نوع» و لذا قال قدّس سرّه:« فی غیر الاحکام.» ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۲۷.

[۶۷۹] (۳)- و هی القضایا التی یحکم فیها بثبوت المحمول للافراد مع بیان کمیة افراد المحکوم علیها بکلمة کل او لا شیء او بعض لیس و نحو ذلک مما تسمّی سورا کما فی قولک کل انسان حیوان ناطق او لا شیء من الانسان بحجر او بعض الانسان عالم او بعض الانسان لیس بجاهل فی قبال المهملة و هی غیر المسورة بما یبین کمیة افراد المحکوم علیها(هذا) علی المشهور عند المنطقیین(و اما المصنف) فیلتزم بثبوت الحکم للطبیعة حتی فی القضایا المحصورة لا للافراد و هو حسن جید فان الخصوصیات الفردیة فی کل من الطبیعة و المحصورة خارجة عن تحت الحکم قطعا غیر انه فی الطبیعیة یحکم علی نفس الطبیعة و فی المحصورة علی وجودات الطبیعة و حصصها المتعددة و فی شیء منها لا دخل للخصوصیات الفردیة اصلا. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۶۸۰] (۱)- ای: بمراجعة الوجدان المزبور الحاکم بکون المطلوب نفس وجود الطبیعة من دون لوازم الوجود المقومة لفردیة الفرد. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۲۸.

[۶۸۱] (۲)- در غیر احکام شرعیه.

[۶۸۲] (۳)- و نواهی.

[۶۸۳] (۴)- و هو الوجود الساری فی جمیع افراد الطبیعة المعبر عنه بالجامع الوجودی. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۲۸.

[۶۸۴] (۱)- لعله اشارة الی الاشکال فی الفرق بین الطلب و الامر من حیث دخل الوجود فی مفهوم الثانی دون الاول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۲۸.

[۶۸۵] (۱)- و همچنین مطلوب مولا در باب نواهی، ترک و عدم طبیعت است.

[۶۸۶] (۱)- ای: لتوجد الطبیعة فی الاوامر.

[۶۸۷] (۲)- ای: تترک الطبیعة فی النواهی.

[۶۸۸] (۱)- بأن رفع نفس الوجوب أو جزئه الاخص و هو المنع من الترک لا الجزء الاعم ای الاذن فی الفعل و لا کلا الجزءین فانه لا ریب و لا خلاف فی ارتفاع الجواز فی الصورتین الاخیرتین و انما الخلاف فی الصورتین الاولیین فی انه هل یرتفع الجواز ایضا برفع نفس الوجوب أو برفع جزئه الاخص ام لا و المصنّف قد اختار عدم البقاء لعدم دلیل اجتهادی و لا فقاهتی یدل علی ذلک و الیه اشار بقوله:« فلا دلالة لدلیل ...» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۳.

[۶۸۹] (۲)- الظاهر: ان الامر بالفهم- اینما وقع- اذا کان ملحوقا بالامر بالتأمل مطلقا او مقیدا بالجودة، فانما هو اشارة الی دقة المطلب،

لا ضعفه و لیس تمریضیّا. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۳۵.

[۶۹۰] (۱)- مثال شرعی: زید، یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده- پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر، متیقن شده- لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضو- که حدث اصغر، مرتفع شده- به حدث اکبر، محدث شده باشد.

[۶۹۱] (۱)- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۵/ ۳۷۵.

[۶۹۲] (۱)- بدیهی است که بیاض، دارای مراتب شدید و ضعیف هست.

[۶۹۳] (۲)- مقارن ارتفاع بیاض متوسّط.

[۶۹۴] (۳)- مانند اختلاف مراتب بیاض که شدت و ضعف دارد.

[۶۹۵] (۴)- حرمت و کراهت هم به همان کیفیت است منتها علت اینکه مصنّف، متعرض کراهت و حرمت نشده، این است که ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا فعلا بحث ما در موردی است که شیء قبلا واجب بوده و اکنون وجوبش نسخ شده.

[۶۹۶] (۱)- المراد منه اما وجوب الجامع بین الامرین و هذه العبارة کنایة عنه او وجوب الواحد لا بعینه المصداقی و هو الفرد المنتشر او وجوب الواحد لا بعینه المفهومی. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۲۵.

[۶۹۷] (۲)- و همچنین(وجوب و حرمت).

[۶۹۸] (۳)- ملاک، نظر عرف است نه عقل که بین وجوب و استحباب، مباینتی قائل نیست.

[۶۹۹] (۴)-« اقول»: یکفی فی اثبات الجواز استصحاب الرضاء بالفعل الثابت حال وجوبه اذ لو ثبت الرضاء به بعد ارتفاع الوجوب لا یکون وجودا آخر للرضاء بل یکون الرضاء الاول باقیا و اذا ثبت الرضاء به- و لو بالاستصحاب- کان جائزا عقلا- لان الاحکام التکلیفیة انما تکون موضوعا للعمل فی نظر العقل بمناط حکایتها عن الارادة و الکراهة و الرضاء لا بما هی هی و یکفی فی اثبات الاستحباب، استصحاب نفس الارادة النفسانیة اذ مجرد رفع الوجوب لا- یدل علی ارتفاعها و اذا ثبتت الارادة المذکورة ثبت الاستحباب لانه یکفی فیه الارادة للفعل مع الترخیص فی الترک الثابت قطعا بنسخ الوجوب. ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۳۳۱.

[۷۰۰] (۱)- قوله:« فلا وجه فی مثله بکون الواجب هو احدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما کما هو واضح».

[۷۰۱] (۱)- یا احد الاشیاء.

[۷۰۲] (۲)- یک مصلحت لازم التحصیل، منظور مولا هست.

[۷۰۳] (۳)- مانند واجبات تعیینی نیست که شیء واحد در حصول غرض، مؤثر باشد.

[۷۰۴] (۱)- فانه و ان کان مما یصح ان یتعلق به بعض الصفات الحقیقیة ذات الاضافة- کالعلم- فضلا عن الصفات الاعتباریة المحضة کالوجوب و الحرمة و غیرهما مما کان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه الا انه لا یکاد یصح البعث حقیقة الیه و التحریک نحوه کما لا یکاد یتحقق الداعی لارادته و العزم علیه ما لم یکن مائلا الی ارادة الجامع و التحرک نحوه فتأمل جیدا.« منه قدّس سرّه» متخذ از: حقائق الاصول ۱/ ۳۳۴.

[۷۰۵] (۲)- در بعضی از نسخ به جای کلمه« تعیینا»،« معینا» آمده ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

[۷۰۶] (۳)- آنچه را که داخل قلاب، نقل کرده‌ایم در متن کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی نیست لکن مطابق متن کتاب حقائق الاصول- ص ۳۳۵- و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی- ص ۱۹۷- و بعضی از نسخ دیگر است.

[۷۰۷] (۱)- مانند مصادیق انسان که زید، بکر و عمرو می‌باشد.

[۷۰۸] (۱)- ر. ک به ص: ۴۹۵.

[۷۰۹] (۲)- نه اغراض متعدد.

[۷۱۰] (۳)- و اما القول بکون الواجب احدهما المعین- و هو الذی اشار الیه بقوله:« و لا احدهما معینا»- فلما فیه: من ان ایجاب احدهما معینا مع وفاء کل منهما بغرض یصلح لتشریع ایجابه یکون ترجیحا بلا مرجح فقوله:« و لا احدهما» معطوف علی قوله:« احدهما لا بعینه»، یعنی: و لا وجه للقول بکون الواجب حدهما معینا.

[۷۱۱] (۴)- هذا اشارة الی وجه الضعف و هو: لزوم الترجیح بلا مرجح و بیان لقوله:« فلا وجه».

[۷۱۲] (۵)- و اما القول بکون الواجب کل واحد منهما تعیینا مع السقوط بفعل احدهما- و هو الذی اشار الیه بقوله:

« و لا کل واحد منهما تعیینا»- فلما فیه: من انه مع امکان استیفاء غرض کل واحد من الشیئین او الاشیاء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما اذ المفروض عدم التضاد بین الغرضین و کون کل منهما لازم الاستیفاء و الا لم یکن داع الی ایجاب ما یقوم به. و مع عدم امکان استیفائه لا وجه لإیجاب کل من الشیئین تعیینا لعدم القدرة علیه الموجب لقبح الایجاب ...]. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۵۵۳.

[۷۱۳] (۶)- اللهم الا ان یوجه هذا القول بان مراد القائل به هو ان الغرضین متزاحمان لا یمکن جمعهما فی الوجود الخارجی فیکون الامر بکل منهما مشروط بعدم اتیان الآخر فحینئذ یتوجه علیه انه خلاف ظاهر الدلیل لعدم عین و لا اثر من التعلیق فی ظاهر الخطاب مضافا الی ان التزاحم هنا انما یکون فی الغرض و الملاک و لیس تزاحم بین الفعلین اصلا و الملاک المزاحم لا یصلح لان یکون داعیا فلا محالة یکون احدهما علی البدل ملاکا فعلیا و قابلا لان یکون داعیا فیورث خطابا واحدا باحد الشیئین لا خطابین مشروطین.

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

[۷۱۴] (۱)- کما فی الصورة الاولی و هی: وحدة الغرض و کون متعلق الوجوب الجامع بین الفعلین فان التخییر فیها عقلی کما تقدم.

[۷۱۵] (۲)- کما هو مقتضی تعدد الملاک علی بعض الاقوال المتقدمة.] ر. ک: منتهی الدرایة ۵۵۴.

[۷۱۶] (۱)- دو احتمال در مقصود از کلمه« هبه» ذکر می‌کنیم: الف:« هبه» به معنی« افرضه» یعنی شما که مشغول تصویر و فرض هستید، کلامتان را در این صورت فرض کنید و ظاهرا کلمه« هبنی» هم که در دعای کمیل آمده به معنی:« افرضنی» می‌باشد یعنی مرا به این نحو، فرض کن.

ب: معنای دیگرش این است که: ببخشید، ما حرف خود را در فرضی که شما بیان کردید پس می‌گیریم امّا خودمان فرض دیگری بیان می‌کنیم و در آن، کلام شما را نمی‌پذیریم و حرف خود را پس نمی‌گیریم.

[۷۱۷] (۱)- خلاصه بیان مصنّف، این است که: اگر اقل به تنهائی موجود نشود یعنی اگر اکثر در خارج، موجود شود- خواه تخلل عدم، مطرح باشد یا نباشد- اکثر در حصول غرض، مؤثر است و اقل در صورتی مدخلیت در غرض دارد که« بشرط لا» باشد امّا اگر« بشرط شیء» شد، مجموع در حصول غرض مولا مؤثر است- و فرقی نمی‌کند که اقل، وجود مستقل داشته باشد یا نداشته باشد.

[۷۱۸] (۱)- یعنی:« اقل» به شرط عدم انضمام و« اکثر» با تمام اجزا.

[۷۱۹] (۲)- من المکروه و المحرم و المباح.

[۷۲۰] (۳)- کالتکبیرات الست الافتتاحیة المجامعة مع التکبیرة الواجبة و اذکار الرکوع و السجود او التسبیحة فی الرکعتین الاخیرتین علی القول بان المطلوب لزوما هو الاقل و الزائد مطلوب استحبابا، و کالقران بین السورتین علی القولین فیه من التحریم و الکراهة و امثال ذلک.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۹.

[۷۲۱] (۱)- در اوّل همین بحث، تحت عنوان:« و التحقیق ...» توضیح دادیم.

[۷۲۲] (۱)- در بعضی از نسخ چنین آمده:« فی وجوب الواجب الکفائی».

[۷۲۳] (۲)- و ظاهر، این است که تمام ثواب آن عمل به هریک از افراد داده می‌شود و چنین نیست که آن ثواب، بین آن‌ها توزیع و تقسیم شود.

[۷۲۴] (۱)- کما فی رد السلام و صلاة المیت. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۷۰.

[۷۲۵] (۱)- من وجه الدلالة لغة و لا عرفا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۰۲.

[۷۲۶] (۲)- هذا هو النزاع المعروف علی الالسن من ان القضاء هل هو تابع للاداء او بفرض جدید بمعنی ان الواجب اذا فات فی الوقت فهل الامر بالموقت بنفسه مما یدل علی وجوب الاتیان به فی خارج الوقت فیکون القضاء تابعا للاداء ام لا بل هو یحتاج الی دلیل مستقل آخر فیکون القضاء بفرض جدید. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۷۳.

[۷۲۷] (۳)- ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه فی الخارج.

[۷۲۸] (۴)- البته مصنّف، این ادعا را نمی‌پذیرند.

[۷۲۹] (۱)- جمله مذکور، صفت دلیل منفصل است نه جواب« لو»، جواب« لو»، لکان ... است.

[۷۳۰] (۱)- و از آن طرف، دلیل توقیت هم اطلاقی ندارد.

[۷۳۱] (۲)- همچنان که برای اثبات وحدت مطلوب هم محتاج به دلیل هستیم.

[۷۳۲] (۱)- یک دفعه به مقتضای امر اول و بار دیگر به مقتضای امر دوّم.

[۷۳۳] (۱)- همان‌طور که یک جسم نمی‌تواند در آن واحد، معروض دو عرض قرار گیرد.

[۷۳۴] (۲)- فرق بین تأسیس و تأکید هم این است که بنا بر تأکید اگر اکرام زید، قبلا واقع شده، دیگر لازم نیست آن را اتیان نمود اما تأسیس، دالّ بر این است که اگر اکرام زید قبلا هم انجام شده، مجدّدا لازم الاتیان هست.

[۷۳۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۷۳۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و

رایـانه هـا ایجـاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشـر معارف، سـرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمنـدان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشـر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکـاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مـذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سـایت: www.ghaemiyeh.com ایمیـل: Info@ghaemiyeh.com فروشـگاه اینترنـتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابـل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عـده ای خیر انـدیش اداره و تامین گردیـده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضـر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صـاحب اصـلی ایـن خـانه (قـائمیه) امیـد داشـته و امیـدواریم حضـرت بقیه الله الاـعظم عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف تـوفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شـماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شـماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سنـدش، از امام حسین علیه السـلام -: هر کس عهـده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جـدا کرده است و از علوم مـا که به دسـتش رسـیده، به او سـهمی دهـد تا ارشاد و هـدایتش کنـد، خداونـد به او می‌فرمایـد: «ای بنـده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹